Civilizația turco-otomană s-a afirmat de-a lungul timpului ca o civilizație de sinteză, cu aspirații și disponibilități multiple, care își aveau obârșia în varietatea etnică și religioasă asumată de statul otoman încă din zorii apariției sale în Asia Mică. Această formulă, perpetuată și, mai cu seamă, cultivată sistematic în perioada imperială, a contribuit la apariția unui spațiu cultural comun, care împărtășea, dincolo de rivalitățile și animozitățile inerente oricărei structuri supranaționale, un set de valori specifice. Modul de viață otoman și-a pus amprenta asupra limbilor vorbite cândva pe teritoriul vastului conglomerat politic patronat de turci, dar și asupra vestimentației, a gastronomiei, a arhitecturii, a mentalităților. Nu este de mirare, așadar, că „temele otomane" revin periodic în actualitatea istorică și literară, învăluite, de această dată, în aura conciliantă a timpului. Interesul față de ele este determinat nu doar de considerente științifice ori literare, ci și de dorința de a pătrunde mai temeinic în tainele unui trecut din care ne-am împărtășit cu toții vreme de mai multe secole. Studiile din volumul de față sunt inspirate de câteva aspecte particulare ale cizilizației turco-otomană, dar și de ecourile lor moderne ori contemporane.

9 786061 604081

Editura Universității din București ™

Luminița Munteanu

OTOMANI ȘI TURCI *Ipostaze și valențe identitare*

Editura Universității din București

Luminița Munteanu

OTOMANI ȘI TURCI
Ipostaze și valențe identitare

1864-2014 UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI VIRTUTE ET SAPIENTIA 150 DE ANI

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI 20 ANI

LUMINIŢA MUNTEANU

OTOMANI ŞI TURCI
Ipostaze şi valenţe identitare

Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/ sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

LUMINIŢA MUNTEANU

OTOMANI ŞI TURCI
Ipostaze şi valenţe identitare

editura universității din bucurești®
2014

REFERENŢI ŞTIINŢIFICI:
Prof. dr. FLORENTINA VIŞAN
Universitatea din Bucureşti
Prof. dr. GHEORGHE GRIGORE
Universitatea din Bucureşti
Conf. dr. LAURA SITARU
Universitatea din Bucureşti

© editura universităţii din bucureşti®

Şos. Panduri nr. 90-92, 050663 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel./Fax: +40 214102384
E-mail: editura.unibuc@gmail.com
Internet: http://editura.unibuc.ro
Librărie online: http://librarie-unibuc.ro
Centru de vânzare:
Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12,
030018 Bucureşti – ROMÂNIA
Tel. +40 213053703

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MUNTEANU, LUMINIŢA
Otomani şi turci: ipostaze şi valenţe identitare / Luminiţa Munteanu. - Bucureşti : Editura Universităţii din Bucureşti, 2013
ISBN 978-606-16-0408-1

94(560)

DTP şi copertă: ***Laurenţiu Muşoiu***

CUPRINS

Cuvânt lămuritor 7

I. Turcii, otomanii şi „ceilalţi" pe canavaua istoriei

Mese, festinuri şi convivi de altădată: despre alimentaţie şi cultura mesei în Turcia otomană 13

Despre ieniceri, „copiii de suflet ai lui Allah" 61

Alţi „copii de suflet ai lui Allah": „băieţii de casă" şi Palatul imperial de la Topkapı 83

Confreria sufită Bektaşi şi sufismul de expresie turcă 95

II. Turcii în oglinda străinului: despre o altfel de privire

De vorbă cu „barbarii": Mawlana Jalal ad-Din Rumi şi invazia mongolă în Asia Mică 103

Un român în „ţara turcului": Dimitrie Ralet şi Constantinopolul la 1858 111

III. Percepţii contemporane: turci şi otomani, între seducţie şi melancolie

Orhan Pamuk şi microficţiunile identităţii 127

Ruinele şi melancolia oraşului-palimpsest: despre Istanbulul lui Orhan Pamuk 145

Timpul oamenilor, timpul miniaturii: câteva reflecţii pe marginea romanului *Mă numesc Roşu* de Orhan Pamuk 159

Despre evoluţia miniaturii otomane în secolul al XVI-lea: o posibilă *addenda* la romanul *Mă numesc Roşu* de Orhan Pamuk 177

Viaţa ca vis, visul ca roman: despre *Atlasul continentelor înceţoşate* de İhsan Oktay Anar 189

CUVÂNT LĂMURITOR

Studiile reunite în acest volum, inspirate de preocupări personale mai vechi sau mai noi în domeniul turcologiei, li se adresează deopotrivă studenţilor, masteranzilor, doctoranzilor şi celor interesaţi de diversele ipostaze ale civilizaţiei şi culturii turce de-a lungul timpului. Dincolo de varietatea lor tematică, ele sunt de natură să ilustreze, din punctul nostru de vedere, receptivitatea remarcabilă a civilizaţiei turce faţă de alte civilizaţii cu care a intrat aceasta în contact de-a lungul timpului şi, pe de altă parte, dilemele sau chiar dramele identitare generate de această generoasă deschidere către „ceilalţi". În mod paradoxal însă, tocmai această predispoziţie a conferit civilizaţiei turce, mai cu seamă în epoca otomană, o grandoare de netăgăduit şi o inegalabilă putere de fascinaţie, ale cărei ecouri continuă să dăinuie până astăzi.

Civilizaţia turco-otomană, care a preluat stindardul lumii islamice în momente de cumpănă, determinate de declinul accentuat al marilor centre de civilizaţie ale lumii arabe, dar şi iraniene, s-a afirmat, chiar de la începuturile sale, ca o civilizaţie de sinteză, cu aspiraţii şi disponibilităţi multiple; acestea îşi aveau obârşia în varietatea etnică şi religioasă asumată de viitorul imperiu încă din zorii apariţiei sale pe harta policromă a Asiei Mici. Această formulă, adoptată iniţial din raţiuni conjuncturale, pentru ca apoi să se transforme în principiu de fiinţare şi guvernare, şi-a dovedit viabilitatea vreme de mai multe secole – puţine, este drept, dacă ar fi să ne raportăm la „timpul lung" al istoriei. Ea a contribuit la apariţia unui spaţiu cultural comun, care împărtăşea, dincolo de rivalităţile ori animozităţile specifice oricărei structuri supranaţionale, un set de valori unitare, lesne identificabile atât la nivelul elitelor, cât şi la nivelul marii mase a populaţiei. Sedimentele acestui mod de viaţă aproape uitat, nelipsit uneori de o formă de convivialitate foarte aparte, pot fi depistate

astăzi la nivelul limbilor vorbite cândva pe teritoriul vastei construcţii politice otomane, al arhitecturii, al gastronomiei, al meşteşugurilor şi ocupaţiilor tradiţionale, dar şi al mentalităţilor şi al stilului de viaţă cotidian. Este lesne de înţeles, în aceste condiţii, de ce, în „lumea de ieri" despre care vorbim, lumina venea de la Constantinopol – acel „buric al pământului" care, împotriva percepţiei comune, s-a numit oficial, până la sfârşitul epocii otomane, Konstantiniyye; adoptarea acestui toponim era un semn, printre multe altele, de asumare neechivocă a tradiţiei imperiale bizantine, care fusese înconjurată cândva de acelaşi nimb şi stârnise pasiuni similare în Orient, ca şi în Occident. Este drept că numele otoman al oraşului nu făcea decât să reia şi să adapteze fonetic numele toponimic folosit de arabi, cu menţiunea că, totuşi, în epoca lor auroral, la fel ca şi mai târziu, descendenţii lui Osman păreau preocupaţi mai degrabă de „vecinătatea apropiată" decât de îndepărtata Arabie. Această preocupare, transformată treptat în obsesie, nu avea să se sfârşească decât odată cu luarea în stăpânire a „oraşului lui Constantin", în anul 1453[1]. Să observăm că oraşul ar fi putut fi redenumit, aşa cum s-a întâmplat în alte cazuri, devenind, bunăoară, „oraşul lui Mehmet II Fatih", sau „oraşul Cuceritorului"; nu s-a întâmplat însă astfel, ceea ce sugerează o dată în plus orientarea fundamental pragmatică a turcilor, care mizau nu atât pe ruptură, cât pe continuitate. La fel ca şi în alte circumstanţe istorice, nevoia de continuitate sau, am spune, „continuitatea căutată" trăda, de fapt, o dorinţă de legitimare care depăşea cu mult viziunea politică iniţială a lui Osman şi a contemporanilor săi.

Imperiul Otoman şi-a împlinit destinul, cu suişurile şi coborâşurile sale, care au demonstrat încă o dată că nimeni şi nimic nu este veşnic. A urmat apoi epoca inevitabilă a delimitărilor şi reconfigurărilor identitare, grăbită nu doar de declinul progresiv al longevivului imperiu, ci şi de mişcările de autodeterminare ale popoarelor cucerite, stimulate de ecourile evenimentele revoluţionare care frământau Europa în secolul al XIX-lea. În mod aparent surprinzător, printre promotorii ori chiar

1. Vechea denumire „plebee" a oraşului, Istanbul, moştenită tot de la bizantini, urma să fie asumată oficial abia în anii 1930 – cu alte cuvinte, în epoca republicană; nu este mai puţin adevărat că ea era utilizată uneori, inclusiv în contexte oficiale ori în titulaturi, şi în perioada otomană (raţiunea folosirii unuia sau altuia dintre toponime, cărora li se adăugau şi altele, nu pare să fie întotdeauna foarte limpede).

iniţiatorii acestor mişcări s-au aflat adeseori intelectuali turci care, odată intraţi în contact cu ideile Revoluţiei Franceze de la 1789 şi ale revoluţiilor europene de la 1848, au îmbrăţişat ideea statului naţional şi au început să caute, la rândul lor, formule de emancipare, de desprindere de structura supranaţională din care făceau parte. Astfel se sfârşea „lungul Ev Mediu otoman" şi debuta, timid, modernitatea, cu dilemele, interogaţiile şi şovăielile ei identitare, care aveau să-i transforme uneori pe vecinii ori pe convivii de până mai ieri în adversari neîmpăcaţi ori chiar în duşmani de moarte.

Dornică să se despartă cât mai degrabă de trecut şi să ardă etapele, pe calea mult dorită spre regenerare şi progres, Turcia republicană a încercat, timp de mai multe decenii, să se delimiteze net, aproape brutal de trecutul otoman, privit nu rareori ca o epocă nefastă, dominată de „rele deprinderi", decadenţă, obscurantism şi, în consecinţă, repudiat fără cruţare. Radicalismul originar al „copilăriei republicane" s-a răsfrânt, în mod inevitabil, asupra psihologiei colective, căci, neavând răgazul cuvenit de a se despărţi de trecut şi de a săvârşi cuvenitele rituri de separare, Turcia a rămas bântuită de el, şovăind între tradiţionalism şi o modernizare haotică, frustrantă, adeseori mutilantă. De aici crizele de creştere pe care le evocă mulţi dintre intelectualii emblematici ai Republicii, dar care s-au făcut auzite mai cu seamă în ultimii ani, prin vocea lui Orhan Pamuk; acesta a beneficiat, printre altele, de avantajul unei mai mari vizibilităţi decât predecesorii săi, deşi este departe de a fi singular, din acest punct de vedere, în peisajul cultural actual al Turciei.

Tentativele de recuperare a trecutului au devenit mai vizibile în ultimii ani, în ciuda stridenţelor cu care se asociază ele în discursul oficial. Procesul de restabilire a echilibrului între trecutul otoman, prezentat multă vremă drept problematic, pe de o parte, şi lungile decenii de frenezie republicană, dar şi prezentul ambiguu, cu accente conservatoare, pe de altă parte, este de natură să demonstreze că elementele de continuitate ale unei civilizaţii sunt cu mult mai trainice decât cele de discontinuitate şi că trecutul, cu faţetele sale multiple, cu strălucirea sa inconfundabilă, dar şi cu umbrele sale inevitabile, nu poate fi respins fără a provoca traume pe termen lung. Am putea afirma că, dincolo de inevitabilele fracturi istorice, politice, sociale, dincolo de filiaţiile fireşti şi de ispitele de parcurs, de frământările şi şovăielile sale, civilizaţia turcă vădeşte o remarcabilă consecvenţă cu sine. Ea continuă să

se afirme, la fel ca „ieri”, ca o civilizaţie de sinteză, capabilă să asimileze influenţe şi sugestii multiple şi, mai cu seamă, nerăbdătoare să-şi fructifice „valenţele libere”, să participe la „istoria celorlalţi”, la istoria globală, fără a înceta, totuşi, să rămână ea însăşi.

TURCII, OTOMANII ŞI „CEILALŢI”
PE CANAVAUA ISTORIEI

MESE, FESTINURI ŞI CONVIVI DE ALTĂDATĂ

Despre alimentaţie şi cultura mesei în Turcia otomană

Alimentaţia, masa, modul lor de abordare şi de raportare la deprinderile alimentare au fost dintotdeauna generatoare de ritualuri şi tabieturi căci, dincolo de aspectele lor foarte concrete, ele reprezintă elemente de discontinuitate, dar şi „pietre de hotar" ale existenţei zilnice. În societăţile tradiţionale, care mizau pe duratele lungi, decupate simbolic de marile repere ale anului ritual şi al căror timp profan era reprezentat mai cu seamă de „timpul natural", ritmat de succesiunea regulată a zilelor şi nopţilor, mesele reprezentau şi o modalitate de a marca, în mod mai mult sau mai puţin solemn, principalele momente ale zilei[1].

1. Nu putem să nu observăm impactul numărului standard de mese asupra dinamicii unei societăţi şi să nu ne întrebăm dacă există, de pildă, deosebiri între societăţile cu două, respectiv cu trei mese standard, dincolo de faptul că acestea din urmă pot fi interpretate circumstanţial ca un simbol al bunăstării, al statutului social privilegiat, al tihnei etc. Mai departe, prin ce se deosebesc societăţile în care „ceaiul/cafeaua de la ora 5" îmbracă un aspect aproape ritualizat de cele cărora le lipseşte acest reper? Care este impactul psihologic al unor astfel de formule de marcare a timpului? Ce consecinţe sociale şi culturale antrenează, astăzi, *brunch*-ul, care tinde nu doar să comprime mesele, ci şi să suprime acalmia ori „armistiţiile" pe care le antrenau acestea altădată? Discuţia ar mai putea antrena şi alte variabile: care este, de pildă, impactul modului în care se desfăşoară masa asupra modului în care este preparată şi chiar servită mâncarea? Ce relevanţă au delimitarea spaţiului în care se desfăşoară masa, prezenţa sau absenţa mobilierului specific, numărul şi poziţia participanţilor, prezenţa, absenţa sau natura tacâmurilor, existenţa sau absenţa vaselor individuale etc.?

Gradul de elaborare şi natura, calitatea, abundenţa ingredientelor implicate în prepararea hranei pot să dea măsura gradului de evoluţie şi bunăstare al unei societăţi, al unei comunităţi sau al unui grup, în diversele momente ale istoriei sale. La fel de grăitor pentru evaluarea standardului de viaţă al unei colectivităţi este şi timpul alocat pregătirii şi servirii mesei, în condiţiile în care timpul reprezintă mai degrabă un lux în mediile paupere ori, să spunem, cu un grad sporit de dependenţă economică.

Gastronomia include elemente certe de specificitate, dar nu putem să nu constatăm, pe de altă parte, prin analize comparative, că numărul variabilelor, obţinute prin „despuieri" succesive şi reduceri la esenţă, rămâne relativ previzibil. Istoria gastronomiei a operat uneori cu extrapolări şi taxonomii a căror relevanţă culturală s-a vădit a fi mai apoi îndoielnică sau strict circumstanţială, căci nu permitea evaluări tipologice globale; amintim doar de ipotezele privitoare la „gusturile dominante" (iute, dulce, acru, sărat, astringent etc.), care ar putea defini, în sens mai degrabă abstract-speculativ decât concret, anumite zone, diferenţiindu-le de altele şi conferind culturilor respective un profil aparte. Desigur că anumite observaţii de această natură sunt interesante în măsura în care pun în lumină anumite faze de evoluţie din istoria unei civilizaţii, anumite tipuri de interdependenţe ori interferenţe, dar ideea că se poate miza exclusiv pe dihotomii de genul „civilizaţia grâului"/„civilizaţia porumbului", „civilizaţia pâinii dospite"/„civilizaţia pâinii nedospite", „civilizaţia cărnii de porc"/„civilizaţia cărnii de oaie", „civilizaţia lămâii"/„civilizaţia oţetului" etc. ni se pare nu doar hazardată, ci şi păgubitoare, dat fiind caracterul ei reductiv.

Am apelat, desigur, la exemple extreme, care sugerează cât de riscante şi de amăgitoare pot fi exerciţiile de acest gen, căci dincolo de vastele pete albe care marchează istoria umanităţii şi, mai cu seamă, istoria contactelor culturale, există nenumărate suprapuneri sau coincidenţe subtile, care nu se lasă dezvăluite cu uşurinţă, dar a căror descoperire, dincolo de variaţiile aparente, se soldează adeseori cu surprize de proporţii.

Ne-am pus, fără îndoială, şi asemenea probleme când am analizat, în lumina datelor disparate de care dispunem în prezent, modul în care au evoluat alimentaţia şi cultura mesei în Imperiul Otoman. Istoria turcilor, de la etapele obscure ale nomadismului până la diversele faze ale sedentarizării lor şi, mai târziu, ale culturii imperiale otomane, s-a soldat cu împrumuturi şi interferenţe multiple, care şi-au găsit ecoul şi în

domeniul alimentaţiei. Aceasta a devenit din ce în ce mai sofisticată, stimulată fiind nu doar de civilizaţiile cu care au intrat în contact turcii, ci şi de evoluţia economică a Imperiului Otoman, corelată cu evoluţia culturii urbane, a arhitecturii domestice, a vieţii private, a noţiunilor de lux şi bunăstare. Aspectele de acest gen devin mai relevante către sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, odată cu detaşarea explicită a bucătăriei, ca spaţiu cu funcţionalitate distinctă, de restul spaţiului de locuit[2].

Imperiul Otoman, în care „Europa" a văzut multă vreme, obsesiv, o veritabilă epitomă a „Orientului", a fost adeseori privit ca un spaţiu extravagant, dominat de persoana discreţionară a sultanului şi caracterizat printr-un stil de viaţă opulent, voluptuos; ambianţa sa „păgână" era adeseori subliniată prin trimiteri la deprinderi bizare, situate la limita

2. Bucătăria (*matbah*) constituia un indicator al luxului sau, cel puţin, al bunăstării sociale chiar la Istanbul, în secolul al XVII-lea. Diferenţierea funcţională a încăperilor urma să devină mai vizibilă abia din secolul al XVIII-lea, când bucătăria se transformă treptat într-o componentă durabilă a locuinţei otomane. Această tendinţă poate fi pusă în legătură cu dezvoltarea gastronomiei (hrana devine, cu alte cuvinte, mai elaborată, solicitând spaţii şi instrumente mai complexe), însă studiile legate de economie şi de viaţa privată în Turcia otomană se află abia în fază incipientă (Tanyeli 2006: 342-343). Ele vor evidenţia, fără îndoială, şi anumite distincţii ori decalaje regionale. Suraiya Faroqhi (2009: 1-6) observă că cele mai multe studii privitoare la arhitectura otomană s-au concentrat asupra oraşelor Istanbul, Bursa şi Edirne, unde s-au păstrat cele mai multe vestigii ale stilului imperial monumental, şi că cercetările privitoare la arhitectura domestică, mai cu seamă la cea specifică Anatoliei, se află abia la început; ele sunt considerabil îngreunate, desigur, de puţinele vestigii de acest gen care au supravieţuit până în zilele noastre, ca urmare a perisabilităţii materialelor de construcţie şi a reconfigurărilor topografice survenite în timp, îndeosebi în aşezările urbane. Cu toate acestea, studiile privitoare la arhitectura domestică specifică oraşelor Ankara şi Kayseri în secolul al XVII-lea, de exemplu, sugerează că numărul bucătăriilor (*matbah*, *togana*) era, în epocă, cu mult mai mare decât se anticipa; reşedinţele mai luxoase puteau să aibă atât bucătărie de vară, cât şi bucătărie de iarnă; pe de altă parte, puţinele menţiuni privitoare la asemenea spaţii existente în registrele cadiilor (*kadı sicilleri*), mai cu seamă când este vorba de locuinţe cu un anumit grad de confort, ar putea sugera faptul că, în unele cazuri, prepararea hranei se realiza în încăperi multifuncţionale, de mari dimensiuni (*tabhane*), care serveau drept cameră de zi, dar şi de primire a oaspeţilor (Faroqhi 2009: 101-103, 107-120).

patologicului. Această imagine superficială a fost larg alimentată de anumite curente artistice sau intelectuale precum orientalismul, ale cărui reflexe „exotizante” nu şi-au pierdut nici astăzi forţa de seducţie, mai ales la nivelul culturii de masă.

Este însă lesne de imaginat că, de cele mai multe ori, clişeele care decurgeau din această viziune reductivă erau departe de a oglindi realitatea şi că, dincolo de relatările de călătorie romanţate, de fanteziile cu temă orientală ori de basmele desprinse din „1001 de nopţi”, care veneau în întâmpinarea aşteptărilor unui public însetat de fabulos, ele reflectau convingerea profundă că „Orientul”, ale cărui contururi rămâneau remarcabil de vagi, nu reprezenta altceva decât o formă de alteritate, dacă nu chiar „Alteritatea” absolută, nedigerabilă şi inacceptabilă. Eticheta alterităţii, „marca orientală”, sugera, printre altele, că „Orientul” trebuia să fie sau să arate cu totul altfel decât contraponderea sa, „Occidentul”: ca o lume voluptuoasă, luxuriantă, îmbelşugată, cu ritmuri tolerabile, în care totul părea posibil, pentru că interdicţiile păreau mai puţin tranşante.

Clişeele şi stereotipurile cu iz „orientalist” nu ocoleau, desigur, nici referirile la detaliile vieţii cotidiene, la particularităţile locuinţei, la igienă, alimentaţie, stil vestimentar etc. Mulţi dintre călătorii străini care s-au perindat prin Imperiul Otoman şi, mai cu seamă, prin Turcia otomană, lăsând apoi mărturii scrise despre modul de viaţă al localnicilor, nici măcar nu pot fi acuzaţi cu prea mare asprime de viziunea fatal limitată ori deformată pe care ne-o oferă în relatările lor: proveniţi adeseori din medii privilegiate, cu un anumit nivel de instruire, ei intrau în contact, prin forţa împrejurărilor, cu persoane din straturile superioare ale societăţii otomane şi cu stilul de viaţă specific acestora. Consemnările, ca şi gradul lor de înţelegere, aşa lipsite de nuanţe cum sunt ele, reflectă, implicit, un anumit tip de educaţie, trădează clişee şi stereotipuri de sorginte livrescă (însuşite, eventual, în etapa pregătitoare a călătoriei) şi evidenţiază sentimentul de superioritate resimţit de civilizaţiile europene faţă de Turcia otomană. (Acest sentiment de superioritate le era, de altfel, specific şi multor otomani când se raportau la Europa, cel puţin în epocile de maximă strălucire a Imperiului.) Întrebările „de detaliu” cu privire la specificul şi la etapele de dezvoltare ale civilizaţiei otomane, dar şi la diversele sale paliere de funcţionare s-au ivit odată cu neliniştile şi interogaţiile modernităţii şi, mai ales, odată cu apariţia unor curente noi precum „noua istorie” sau, mai târziu, microistoria, care, dincolo de

scăderile lor inerente, au propus perspective inedite şi problematizante de studiu asupra unor etape aparent anodine din evoluţia umanităţii.

Noul mod de raportare la istorie, ca „simultaneitate de istorii" care coexistă şi participă la „marea istorie" – cea preponderent evenimenţială, consemnată de manuale ori compendii şi asumată ca „istorie oficială" –, a scos la iveală, dincolo de relaxarea abordării şi prospeţimea viziunii, marile lacune de cunoaştere şi zonele întinse de umbră care priveau mai cu seamă „detaliile" evoluţiei umanităţii. Nu mai puţin vitregită în această privinţă s-a vădit a fi „istoria vieţii cotidiene", multă vreme ignorată sau expediată în zona derizoriului, în măsura în care participarea sa la „marea istorie" părea nesemnificativă. Nemulţumirile generate de absenţa unor răspunsuri şi, în cele din urmă, de impasul „istoriei globale", aflată în plin proces de autoreflecţie şi reconfigurare, au impus, ca alternativă, coborârea în abisurile mai puţin explorate ale „istoriilor cumulate" care alcătuiau, de fapt, canavaua acesteia.

Într-un asemenea context a apărut şi interesul pentru aspecte până atunci neglijate sau trecute sub tăcere ale evoluţiei societăţii otomane şi a început anevoiosul proces de rescriere – în sensul de „scriere nuanţată" – a istoriei acesteia. Istoria locuinţei, a alimentaţiei sau a vestimentaţiei nu reprezintă decât câteva capitole ale unei evoluţii culturale complexe, a cărei reconstituire presupune eforturi considerabile, dată fiind cantitatea considerabilă de documente produse de o societate care nu ducea deloc lipsă de cronografi ori polihistori, dar nici de un vast aparat birocratic. Abordarea aproape strict cantitativă din faza iniţială a început să lase loc treptat „tranşelor de analiză", alimentate de un larg evantai de materiale documentare, care abia în ultima perioadă au devenit obiectul unor investigaţii sistematice, parte dintre ele – mai ales cele din categoria „arhivelor la purtător" – fiind în mod vizibil şi, am spune, salutar reconsiderate.

Studiile recente au evidenţiat astfel faptul că, dincolo de clişeele tradiţionale, viaţa de zi cu zi a otomanilor (mai lesne de descifrat din secolul al XVI-lea) era la fel de variată şi de nuanţată ca şi în alte zone ale lumii – rod al numeroaselor diferenţe care marcau diversele paliere ale piramidei sociale, de la cele pur economice la cele etnice, confesionale, culturale etc.

Diferenţele de rang şi stare, socială şi materială, îşi găseau reflectarea şi în obiceiurile şi practicile alimentare. Acestea din urmă erau determinate de factori multipli, precum clima, cadrul natural, resursele

locale (de unde şi variaţiile regionale), credinţele şi practicile religioase. Pe de altă parte, ele urmau să cunoască numeroase modificări în timp; aceste mutaţii priveau nu numai tipurile de ingrediente ori alimente predilecte, ci şi modul de preparare a hranei, recipientele şi ustensilele folosite la prepararea acesteia, modul şi cadrul de servire a mesei, spaţiile rezervate acestor tipuri de activităţi (evocam, de pildă, mai sus, detaşarea treptată a bucătăriei, ca spaţiu cu funcţionalitate distinctă, de restul ansamblului de locuit şi transformarea ei într-un element indispensabil al locuinţei otomane, pe măsura evoluţiei gastronomiei şi a nivelului general de trai).

Constatăm, pe de altă parte, că, la fel ca pretutindeni, aspectele cantitative şi calitative ale hranei cotidiene erau strâns legate de statutul social şi economic al fiecărei persoane, respectiv familii. Meniurile bogate în carne constituiau, cu certitudine, un indicator al bunăstării şi al prestigiului social; fiind vorba de un aliment rar şi relativ scump, carnea era, de obicei, tocată[3] sau amestecată cu legume. Ierarhia socială se reflecta şi în numărul felurilor de mâncare, dar şi în natura, calitatea şi preţul ingredientelor folosite la prepararea lor. În aşezămintele de binefacere, bunăoară, se servea un singur fel de mâncare; masa obişnuită a unui citadin din clasa de mijloc se alcătuia, de obicei, din două feluri, deşi nu se poate vorbi de o regulă neabătută în acest sens; şase feluri indicau un rang deosebit, persoanelor de vază fiindu-le rezervate, pe de altă parte, şi anumite feluri de mâncare care treceau drept rare sau speciale (de pildă, *zerde*, un gen de budincă de orez, preparată cu apă, miere şi şofran, *paça*, în română „pacea”, un gen de aspic sau piftie preparată din picioare de viţel sau miel/oaie, porumbei). La marile festinuri oferite de demnitari, îndeosebi de sultan, se puteau servi până la 24 de feluri de mâncare; această limită putea fi însă lesne depăşită. În 1539, când îi circumcidea pe fiii săi, Yezid şi Cihangir, Soliman Magnificul oferea un banchet al cărui meniu se alcătuia din 40 de feluri de mâncare, printre care se numărau potârnichi şi păuni la frigare; această performanţă, care echivala cu o demonstraţie de putere, dar şi de mărinimie, urma să fie întrecută în mai multe rânduri în secolele următoare, pe care istoria convenţională le asocia, până mai de curând, cu declinul economic. De exemplu, la o „sărbătoare a

3. Este demn de remarcat faptul că, aşa cum se întâmplă şi acum în „bucătăriile regionale”, carnea tocată deshidratată (de felul celei pregătite pentru conservare pe perioada iernii) era mai preţuită decât cea proaspătă, căci era socotită mai gustoasă (Abdulkadiroglu 1992: 3).

jertfei" din secolul al XVII-lea s-au servit 68 de feluri de mâncare (Reindl-Kiel 2006: 64-65).

Totuşi, doar anumite feluri sau tipuri de alimente (cum ar fi potârnichile) constituiau expresia unei consideraţii speciale faţă de cei cărora le erau servite; altfel, felurile de mâncare păreau să rămână în mare măsură aceleaşi, tratamentul diferenţiat al oaspeţilor fiind trădat mai ales de numărul lor. Se remarcă, în general, o anumită preferinţă pentru legume şi fructe umplute cu carne (dovlecei, vinete, varză, dar şi mere, gutui, pepeni verzi sau galbeni etc.), explicabilă prin preţul ridicat şi, prin urmare, adeseori prohibitiv al cărnii, dar şi al anumitor fructe sau legume, în funcţie de epocă. Deşi nu există consemnări grăitoare în acest sens, se presupune că felurile de mâncare nu erau aduse la masă pe rând, ci grupate pe categorii. La palatul imperial se găteau cantităţi de mâncare cu mult mai mari decât numărul de porţii rezervat demnitarilor sau oaspeţilor, de unde concluzia că excedentul le era distribuit slujitorilor, robilor şi persoanelor aflate în trecere pe la serai, ca expresie a generozităţii suveranului; excepţie făceau alimentele „de lux", care se găteau în cantităţi limitate (porumbei, raţe, gâşte), sau cele pregătite cu ingrediente mai costisitoare, precum zahărul[4] sau condimentele şi aromatele „exotice".

Cele mai ample informaţii privitoare la meniuri provin, după cum se poate lesne deduce, din zona palatului imperial şi privesc mai cu seamă banchetele oficiale. Foarte utile sunt, în acest sens, relatările unor călători sau soli străini, care nu izbutesc să identifice însă cu suficientă acurateţe ingredientele folosite la prepararea mâncărurilor, le descriu mult prea vag sau interpretează eronat anumite secvenţe ale protocolului ori ritualului mesei. S-au păstrat, pe de altă parte, numeroase liste cu ingrediente, fără a fi întotdeauna limpede la ce anume erau folosite acestea – sau cel puţin o parte dintre ele – în anumite epoci[5]. Numărul înscrisurilor de acest tip

4. Acesta era un simbol al plăcerii de a trăi, al aspectelor agreabile ale vieţii, de unde şi larga sa utilizare la sărbătorile cu iz popular, chiar la mâncăruri ale căror reţete nu presupuneau, în mod obişnuit, adaos de zahăr.
5. Prima „carte de bucate" din Turcia urma să apară abia în 1844, sub semnătura lui Mehmet Kâmil, profesor la Facultatea de Medicină din Istanbul. Cartea sa, intitulată *Melceü't-Tabbahin*, „Refugiul bucătarilor", avea drept sursă de inspiraţie o altă lucrare cu conţinut similar, intitulată *Ağdiye Risâlesi*, „Tratatul despre mâncăruri şi băuturi", astăzi pierdută. Cartea lui Mehmet

sporește sensibil în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea: este vorba de liste zilnice de alimente comandate sau procurate din diverse surse și de meniuri rezervate diverselor categorii de persoane implicate în viața seraiului, de la sultan la viziri, la locuitoarele haremului, la pajii imperiali etc. S-au păstrat, de asemenea, meniuri rezervate membrilor Consiliului Imperial (*Divan-ı Hümayun*) și suitelor lor la sfârșitul celor patru reuniuni săptămânale, precum și meniurile unor festinuri organizate cu prilejuri speciale (cu ocazia celor două mari sărbători religioase de peste an, cu ocazia primirii unor oaspeți străini sau a altor soli de vază, cu ocazia circumciziei fiilor unor sultani, a nunților imperiale etc.). Din ele se poate constata, de exemplu, că mesele oferite vizirilor după cele patru ședințe săptămânale ale Divanului se alcătuiau din șase feluri de mâncare: primul dintre ele era întotdeauna un pilaf numit *dane*[6], de orez sau bulgur[7], iar al doilea – o ciorbă de pasăre. Felurile trei, patru și cinci se succedau într-o ordine mai degrabă aleatorie. Felul al treilea era constituit adeseori dintr-un tip de plăcintă numită *börek* (cu umplutură de carne sau brânză, cu smântână, coaptă în diverse moduri), dar se vorbește uneori și de supă, de ciorbe groase, cu legume, ierburi aromate, lapte sau iaurt, de ciorba cu *tarhana*[8],

---

Kâmil, care a cunoscut mai multe ediții în Turcia, avea să fie tradusă în limba engleză și publicată în 1865, la Londra, sub semnătura lui Turabi Efendi (Turabi Efendi, *The Turkish Cookery Book : A Collection of Receipts from the Best Turkish Authorities*, Wm. H. Allen & CO.). Tot cam din aceeași epocă (1858-1859) datează și tratatul gastronomic elaborat de Ali Eșref Dede, superiorul lăcașului Mevlevi din Edirne; acesta a rămas însă inedit până în 1992. Se poate aprecia așadar că interesul pentru sistematizarea datelor privitoare la bucătăria autohtonă datează în Turcia abia din secolul al XIX-lea.

6. Cuvântul *dane* desemna orezul de tip „bob cu bob"; trebuie precizat faptul că existau mai multe varietăți de orez, de diverse calități, dar și cu diverse întrebuințări, în funcție de proprietățile specifice fiecăreia.
7. Existau nenumărate sortimente de pilaf: pilaf simplu (*dane-i sade*), pilaf „persan" (preparat cu șofran și ghimbir), pilaf cu carne tocată, cu diverse tipuri de legume, cu stafide, cu dude, cu zahăr, cu dovleac și miere, cu piper etc.
8. *Tarhana* este un amestec de făină (sau grâu zdrobit), iaurt sau lapte bătut, sare, ierburi aromate (*tarhana otu*, asemănătoare cu mărarul uscat, mentă), condimente (de pildă, ardei iute) și, opțional, legume precum ardeiul verde, ceapa, roșiile, tocate fin; amestecul este frământat bine, până când ajunge la consistența unui aluat, și lăsat să dospească (cel puțin o săptămână). Apoi este întins pe o suprafață plană și lăsat să se usuce într-un spațiu bine ventilat, după care este transformat, prin frecare, în pulbere sau în bucăți de mici dimensiuni,

ca şi de o largă gamă de „feluri de bază” cu legume (cu legume fierte sau călite, cu orez, spanac, iaurt), de diverse varietăţi de sarmale, de un gen de terci de grâu cu carne şi iaurt (*keşkek*) etc. Felul al patrulea era constituit frecvent din dulciuri precum baclavaua (despre care unii istorici ai alimentaţiei consideră că era o „inovaţie” a palatului otoman[9]), *paluze* (blamanjea – gelatină cu smântână şi lapte de migdale), una dintre nenumăratele varietăţi ale budincii autohtone cunoscute sub numele de *muhallebi* etc.; uneori se vorbeşte însă şi de plăcinte sărate, de legume umplute sau de ciorbe. Felul al cincilea era şi mai variat, deşi predominau, totuşi, piftia din picioare de oaie asezonate cu oţet (*paça*), ciorba de burtă, pogacele, iahnia cu carne. În fine, felul al şaselea era rezervat în întregime preparatelor din carne (diverse feluri de *kebap*, friptură de pui sau porumbel, chiftele prăjite). Amatorii de tipologii vor remarca, fără îndoială, alternanţa felurilor „sărate” cu cele „dulci/nesărate”, practicată şi astăzi, când „interludiile”, în cazul meselor copioase, îşi găsesc concretizarea mai ales în fructe precum pepenele galben, creditat cu proprietăţi digestive.

Printre ingredientele rare se numărau şofranul (cel mai scump dintre toate)[10], piperul, apa de trandafiri, mierea (la un moment dat mai costisitoare decât zahărul[11], mai cu seamă în varietăţile sale nobile),

---

care se pot păstra vreme îndelungată şi servesc apoi ca materie primă pentru prepararea unei ciorbe foarte consistente numite *tarhana çorbası*. Preparatul, cu diverse variante locale, se regăseşte şi în alte zone, precum Grecia, Bulgaria, Serbia, Albania, Iran, Irak etc., ca să vorbim în termenii geografiei actuale.

9. Discuţia pe această temă este însă cu mult mai lungă; formule asemănătoare sunt atestate şi la alte populaţii din jur.
10. Şofranul, originar probabil din sud-vestul Asiei, pare să fi fost cultivat pentru prima oară de către greci. În Turcia, şofranul (numit cândva, *zağferan*/*zağfiran*, astăzi *safran*) este cultivat doar în zona Safranbolu (aflată în apropierea Mării Negre), unde s-a aclimatizat foarte bine; numele localităţii (Zağfiran Polis/Safran Polis, apoi Zağfiran Benderli, Zağfiran Bolu, Zafranbolu, Safranbolu) este, de altfel, strâns legat de istoria cultivării acestui condiment, extrem de preţuit în gastronomie.
11. Deşi, remarcă Suraiya Faroqhi (2005: 210), în secolul al XVI-lea, zahărul (extras din trestie de zahăr) era un lux, fiind importat, în cantităţi mici, din Egipt şi Cipru. „Democratizarea” consumului de zahăr avea să survină ceva mai târziu, la începutul secolului al XIX-lea când, pe fondul crizei determinate de blocada impusă de Napoleon I produselor britanice, dar şi al altor evoluţii nefavorabile (printre care abolirea sclaviei în Antile şi în Guyana Franceză),

scorţişoara, ghimbirul, cardamomul. În fruntea comenzilor palatului imperial se situau, la acest capitol, şofranul, scorţişoara, cuişoarele, cardamomul şi sacâzul. Susanul, sumacul, chimenul, uneori şi anasonul, erau considerate condimente de „rangul al doilea". Şi în această privinţă se constată însă modificări în timp, revelate de listele cu achiziţii de condimente de la serai (de pildă, cantităţile de scorţişoară, folosită pe larg nu doar la prepararea dulciurilor, ci şi la asezonarea cărnii, scad progresiv în favoarea piperului negru, ceea ce ar putea să sugereze şi o modificare subtilă a gustului). Constatăm că din aceleaşi liste lipsesc vanilia, ienibaharul şi boiaua de ardei iute. Majoritatea condimentelor proveneau din India, mai puţin din „Lumea Nouă". Există supoziţia că raportarea la condimente şi aromate nu coincidea întocmai cu cea de astăzi, în sensul că acestea se adăugau spre sfârşitul procesului de preparare, în timp ce în bucătăria turcă actuală ele sunt adeseori folosite în fazele iniţiale, pentru a permite întrepătrunderea aromelor (Neumann 2006: 149-184).

Pentru îmbogăţirea gustului se foloseau şi plante aromate autohtone, precum pătrunjelul, tarhonul, mărarul, menta, care puteau fi cultivate cu uşurinţă, inclusiv în grădinile palatului imperial de la Topkapı (*hassa bahçeleri*), fiindu-le accesibile şi cetăţenilor cu resurse materiale modeste.

Pe listele de achiziţii ale palatului mai figurau, alături de legume relativ banale precum ceapa, usturoiul, prazul, vinetele, morcovii, ţelina, spanacul, dovleacul, legume precum bamele deshidratate (destinate mai ales familiei sultanului), năutul, lintea, fasolea uscată (aceasta din urmă era consumată cu predilecţie de angajaţii palatului) (Samancı 2006: 190). Roşiile, care ni se par astăzi inseparabile de gastronomia turcă şi de cea balcanică, urmau să-şi facă apariţia în bucătăriile imperiale abia în secolul al XIX-lea, fiind privite iniţial cu anumite rezerve; la fel avea să se întâmple şi cu cartofii care, dincolo de apariţia lor tardivă, urmau să rămână multă vreme cu mult mai puţin populari decât vinetele.

Potrivit aceleiaşi logici ierarhice, personalul din subordinea Divanului (secretari, uşieri etc.) nu avea dreptul decât la două feluri de

---

urma să apară zahărul obţinut din sfeclă de zahăr. Această varietate avea să ajungă şi pe piaţa otomană, vădindu-se mai accesibilă decât cea obţinută din trestie de zahăr şi înlocuind treptat mierea şi melasa, folosite de secole ca îndulcitori. Prima fabrică de zahăr din Turcia avea să apară însă abia în 1926, la începutul perioadei republicane, în oraşul Uşak.

mâncare, nici acestea foarte consistente. Masa secretarilor (*kâtip*) se alcătuia, de obicei, din ciorbă cu orez sau grâu, pilaf simplu sau terci (preparat, probabil, din orez fiert, căruia i se adăugau şi ouă), ciorbă cu carne dreasă cu iaurt. Rareori le erau servite dulciuri, care intrau în categoria alimentelor „de lux".

Masa sultanului

Mesele sultanului erau, în mod firesc, cu mult mai îmbelşugate decât mesele „supuşilor" săi, aşa încât relatările, dar şi zvonurile privitoare la ele prilejuiau nenumărate fantezii atât în mediile defavorizate, cât şi printre călătorii ori aventurierii străini care vizitau cândva Istanbulul. Se cuvine, desigur, să facem distincţia între mesele private ale suveranului şi banchetele oficiale ori marile festinuri prilejuite de evenimente cu totul speciale, căci mai cu seamă cele din a doua categorie erau înconjurate de o aură legendară; asemenea momente memorabile erau, fără îndoială, atent orchestrate şi mizau pe efectul de imagine, manifestările de generozitate ori opulenţă ale „marelui stăpân" fiind rareori gratuite. În vremea lui Soliman Magnificul, aşadar în perioada de maximă strălucire a Imperiului Otoman, ospeţele oferite solilor străini puteau să includă până la cincizeci de feluri de mâncare, uneori chiar mai mult; acestea din urmă erau servite de două sute de paji, care formau un lanţ viu de la bucătăriile palatului până la sala aşternută cu covoare de preţ în care se desfăşura dineul. După o ceremonie de primire grandioasă, menită să evidenţieze măreţia imperiului aflat la zenit, oaspeţii erau aşezaţi la o masă din argint, iar platourile cu mâncare, acoperite cu un şervet din fetru negru tivit cu alb, erau transmise din mână în mână. La epuizarea unui fel, farfuriile erau retrimise la bucătării, pe aceeaşi filieră, cu şervetul întors pe dos (Barber 1973: 28-29)[12]. Pe de

12. Ogier Ghiselain de Busbecq (1881, I: 157-158), aflat la Istanbul chiar în epoca respectivă, descrie o astfel de scenă petrecută în timpul unui dineu oferit de Ali Paşa, „al doilea vizir" în ierarhia statului otoman, în cinstea Ambasadorului Persiei şi a suitei sale; banchetul era menit să celebreze încheierea păcii cu safavizii. Gazdele şi oaspeţii, aşezaţi la o masă instalată sub un umbrar, sunt serviţi cu acest prilej de o sută de paji, care poartă straie identice. Aceştia încep prin a-i saluta pe oaspeţi, cu mâinile lipite de coapse şi

altă parte, ambasadorii ţărilor cu care existau relaţii amicale sau tratate de pace erau întotdeauna întâmpinaţi cu dineuri generoase; aceleaşi dineuri însoţeau şi încheierea misiunii lor (Busbecq 1881, I: 159), ele având, în mod evident, aceeaşi funcţionalitate ca şi recepţiile moderne.

Alimentele, la fel ca şi celelalte produse existente pe piaţă, ajungeau la Istanbul din cele mai diverse zone ale Imperiului – fiecare dintre ele renumită pentru calitatea sau caracterul aparte al produselor sale specifice: miere, cereale, unt din Moldova şi Ţara Românească (transportate cu corăbiile pe Marea Neagră); trestie de zahăr din Egipt şi Cipru; pere şi struguri de la Damasc; mere de la Sinop; caise de la Antalya; castane de la Bursa; nuci, castane şi ceapă de la Iznik; smochine de la Aydın şi din Saruhan; stafide de la Izmir şi din Corint; curmale, prune din Egipt şi din sudul Irakului; ulei din Grecia; ulei, susan şi diverse sortimente de fructe din insulele şi din regiunile de coastă ale Mării Mediterane; vin din Albania, din Ungaria, din Cipru; mastic din insula Chios; mac din Afyon (zonă renumită până târziu pentru contrabanda cu opium) şi din Beyşehir; cânepă din provinciile de coastă ale Mării Egee şi ale Mării Negre, din Tracia, din Cipru; in din Egipt; lemn din Izmit, din Göynük şi din zona Munţilor Taurus (Hitzel 2001: 114).

Bucătăria palatului imperial (*matbah-ı amire*) era alcătuită, în perioada clasică, din zece „secţiuni": prima dintre ele îi era destinată exclusiv sultanului, a doua, mamei sultanului (*valide sultan*) şi descendenţilor acestuia, a treia, soţiilor sultanului, a patra, „mai-marelui uşierilor" (*baş kapıcı*), a cincea, membrilor Consiliului Imperial (*Divan-ı Hümayun*), a şasea, eunucilor albi şi agalelor Palatului Dinăuntru (*Enderun*), a şaptea, slujitorilor de rang ai palatului, a opta, roabelor şi celorlalte slujitoare ale haremului, a noua, slujitorilor Consiliului Imperial. Cea de-a zecea bucătărie, numită *Helvahane-i Hassa Ocağı* era rezervată exclusiv preparării dulciurilor şi, de asemenea, „leacurilor tradiţionale" folosite la palat; cei care o deserveau (*helvacı*) constituiau o categorie aparte în rândul „bucătarilor palatului" şi-şi aveau propriile ierarhii interne

---

capul plecat, după care pajul aflat în imediata proximitate a bucătăriei începe să transmită platourile cu merinde, care sunt preluate din mână în mână, până când sunt depuse pe masă. Astfel ajung să fie înşirate în faţa participanţilor, în ordine deplină, o sută de feluri sau poate chiar mai mult. La sfârşitul ceremonialului, pajii îi salută din nou pe meseni şi se retrag, de data aceasta în ordinea inversă celei urmate la venire.

(Akbulut 2010: 272)[13]. Numărul bucătarilor şi al celorlalte categorii de personal care deserveau bucătăriile de pe poziţii subalterne a înregistrat, desigur, mari oscilaţii, dar şi mutaţii în timp; bucătarilor autohtoni aveau să li se adauge, la începutul epocii moderne, şi bucătari străini; pe de altă parte, din dorinţa de a se familiariza cu gastronomia europeană (*alafranga*), unii sultani, precum Mahmut II (1789-1839), aveau să trimită chiar bucătari în Europa, pentru ceea ce am numi astăzi „stagii de practică şi documentare" sau „schimburi de experienţă".

Mesele sultanului erau „prefaţate" de antreuri (*meze*), care puteau consta din diverse sortimente de brânză, castraveţi[14], sarmale în foi de viţă cu umplutură de orez (*yaprak dolması*), mai multe tipuri de plăcintă (*börek*), cu carne, spanac, brânză etc. La sfârşitul mesei se mâncau adeseori dulciuri, precum rahatul (*lokum*), care urma să devină celebru şi în Europa; dulciurile erau, de altfel, extrem de populare – o dovadă în acest sens o constituie însăşi existenţa unei bucătării destinate exclusiv preparării lor. Antreurile şi, pe de altă parte, dulciurile care agrementau sfârşitul mesei pot fi privite ca adevărate constante ale festinurilor imperiale; ele se regăsesc însă, cel puţin sub aspect tipologic, şi în alte cercuri ale elitelor otomane.

Pe la jumătatea secolului al XVII-lea, sultanul obişnuia să ia masa fie în apartamentul, fie în grădina sa privată. Mâncarea era servită în farfurii fine, de porţelan sau sticlă, importate din centre de producţie renumite; la banchete se foloseau şi vase din metale preţioase, precum aurul şi argintul (Jean-Baptiste Tavernier menţionează însă că suveranul

13. Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), care a realizat, în perioada 1631-1668, şase expediţii în Orient, relatate ulterior în *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier* (1676), afirma că, în vremea sa, activitatea acestui sector era supervizată de şase sau şapte „ofiţeri", care aveau în subordine circa patru sute de *helvacı*; aceştia preparau, pe lângă dulciuri ori siropuri proaspete, nenumărate „conserve" (printre acestea se numărau diverse variante de *macun* ori pastă de fructe, dar şi dulceţuri, fructe deshidratate, fructe confiate etc.) şi „murături" (*turşu*), în oţet sau saramură (1677: 28).
14. Palatul imperial avea nenumărate grădini, cultivate îndeosebi cu flori, dar şi cu anumite varietăţi de fructe, precum căpşunile şi zmeura; acestora li se adăugau spaţii cultivate cu pepeni şi castraveţi, dar şi livezi cu pomi fructiferi. Potrivit lui Jean-Baptiste Tavernier (1677: 92), castraveţii treceau drept o veritabilă delicatesă, fiind consumaţi în stare crudă, ca atare sau sub formă de salată; ei constituiau, de altfel, un aliment de bază pentru o parte însemnată a populaţiei. Uneori erau amestecaţi cu apă şi lapte acru (probabil, o variantă de *ayran*).

nu obişnuia să folosească astfel de vase în cadru privat, ceea ce sugerează că practicile amintite se asociau mai degrabă cu funcţia de reprezentare). Celelalte vase, la fel ca şi lingurile, de altfel, erau, în general, din lemn[15]. Masa obişnuită se alcătuia dintr-o largă paletă de feluri cu carne, cuprinzând carne de oaie fiartă sau prăjită, cârnaţi de oaie la frigare, o pereche de porumbei fripţi, o găină gătită cu orez sau un miel fraged pregătit la cuptor; nu mai puţin variate erau deserturile: *baklava*, *me'muniyye* (un gen de marţipan), *südlü aş* (*sütlaç*, „orez cu lapte"), *muhallebi* (un gen de budincă preparată cu orez sau amidon, lapte, zahăr, migdale, fistic şi aromatizată, în funcţie de preferinţe, cu apă de trandafiri sau portocale). La fel ca aproape pretutindeni în Turcia, în timpul mesei nu se consumau lichide. În schimb, la sfârşit, sultanul obişnuia să bea o cană mare cu *hoşab* (*hoşaf*), asemănător compotului de astăzi, sau cu şerbet (suc de fructe preparat din struguri, piersici, caise, coarne etc. şi îmbogăţit cu diverse arome). Potrivit lui Tavernier (1677: 28), şerbetul, preparat în mai multe moduri, era băutura obişnuită a turcilor. Cea mai răspândită varietate era şerbetul de lămâie – acesta aducea oarecum cu limonada, dar conţinea foarte puţină apă, căreia i se adăugau, pe lângă lămâie, zahăr, ambră şi mosc. De o largă apreciere se bucura şerbetul preparat din flori galbene de nufăr. Cel mai popular sortiment de şerbet se prepara însă din violete şi zahăr, cărora li se adăuga o cantitate infimă de suc de lămâie. Printre sortimentele de „băutură" enumerate de Tavernier se numără şi ceea ce el numeşte *magion* (cu alte cuvinte, *macun*, „pastă"), preparat, potrivit afirmaţiilor lui, din mai multe soiuri de „leacuri" (*drug*); în compoziţia acestora intrau, pe lângă sucurile de fructe, diverse condimente, plante aromatice şi mastic. Călătorul francez mai pomeneşte şi de o băutură numită *muscavi* (?), la care apela însuşi sultanul când „îşi vizita sultanele" – aceasta era preparată în taină de *helvacıbaşı*, care era răsplătit generos cu asemenea prilejuri; după toate aparenţele, era vorba de un tonic sau, mai degrabă, un afrodisiac.

15. Tavernier (1677: 80) semnala absenţa furculiţelor şi, mai cu seamă, a cuţitelor, precizând că, în caz de nevoie, mesenii puteau apela la propriile cuţite, care erau păstrate întotdeauna la brâu, niciodată pe masă; se recurgea însă rareori la ele, căci pâinea putea fi ruptă cu mâna, iar carnea era tăiată, în prealabil, în bucăţi mici. Lingurile de lemn erau mai mari decât cele folosite îndeobşte de europeni.

Masa era însoţită de improvizaţiile piticilor şi ale muţilor palatului, cărora le erau aruncate, din când în când, bucăţi de carne sau alte „delicatese", spre amuzamentul suveranului. La sfârşitul mesei, sultanul îşi spăla mâinile şi îşi savura cafeaua, iar aerul din încăpere era împrospătat cu esenţe de ambră şi aloe.

Puţine surse de epocă fac referiri explicite la deprinderile şi la preferinţele alimentare ale suveranilor otomani, care se înscriu, firește, mai degrabă în sfera anecdoticului. Se ştie, de pildă, că Mehmet II Fatih (1443-1444, 1451-1481), cuceritorul Constantinopolului, prefera să ia masa singur şi că printre mâncărurile sale preferate se numărau ciorbele, mai cu seamă cea de burtă, friptura de pasăre, ouăle, peştele, lipia cu brânză, plăcintele, spanacul, mierea, halvaua, baclavaua, smântâna, *muhallebi*, *zerde* şi cataiful cu lapte. Nu putem să nu remarcăm înclinaţia către preparatele pe bază de lapte şi pentru carnea „albă", în detrimentul celei „roşii", de vită sau oaie, al cărei consum era, de altfel, destul de limitat în perioada clasică. Dintre băuturi prefera şerbetul de struguri cu mentă, melasa (*pekmez*)[16], braga (*boza*)[17] şi *ayran*-ul[18], iar dintre fructe – perele şi rodiile (Armağan 2008: 48-49).

16. Aceasta era preparată mai ales din suc de struguri (*üzüm pekmezi*), smochine (*incir pekmezi*), dude (*dut pekmezi*), roşcove (*keçiboynuzu* / *harnup pekmezi*), rodii (*nar pekmezi*), pepene verde (*karpuz pekmezi*), în funcţie de resursele specifice fiecărei zone. Sucul de fructe era fiert îndelung, la foc mic, şi apoi turnat în diverse recipiente, spre a fi pus la păstrare. *Pekmez*-ul putea fi folosit ca îndulcitor, ca sirop, în amestec cu apa, sau ca fel în sine, eventual în combinaţie cu pasta de susan (*tahini*), mai cu seamă la micul dejun. I se atribuiau proprietăţi tonice şi curative, fiind recomandat, din acest motiv, bolnavilor şi convalescenţilor. Produsul continuă să fie şi astăzi popular în Turcia; el se regăseşte şi la alte popoare din zonă (arabi, greci şi diverse populaţii din Balcani).
17. Braga, despre care se presupune că a fost adusă din Asia Centrală, era foarte populară printre turci, dar nu mai puţin controversată, căci se prepara prin fermentarea cerealelor (grâu, porumb, mei, orz, în funcţie de zonă), aşa încât, în ciuda cantităţii mici de alcool pe care o conţinea, a fost interzisă în anumite perioade, aşa cum s-a întâmplat în vremea sultanului Mehmed IV (1648-1687); poate că suspiciunile la adresa ei erau alimentate şi de faptul că uneori i se adăugau şi alte ingrediente, la fel de blamabile – în epoca lui Selim II (1566-1574) circula, de pildă, o formulă care conţinea opium (Kia 2011: 240).
18. Băutură foarte populară şi astăzi în Turcia, obţinută din iaurt, apă şi sare, cărora li se mai pot adăuga mentă proaspătă şi alte ierburi aromatice.

Despre sultanul Mehmet IV (1648-1687) se ştie că era mare amator de porumbei „la rotisor” (*güvercin kebabı*, „*kebap* de porumbel”), motiv pentru care masa sa debuta adeseori cu 12 porumbei preparaţi în acest mod, după care erau aduse celelalte feluri incluse în meniu. Mehmet IV îndrăgea în mod deosebit „brânza de Milano”, care-i era furnizată cu regularitate de bailul Veneţiei (Armağan 2008: 124). Jean-Baptiste Tavernier, a cărui relatare despre palatul imperial otoman data din aceeaşi epocă, afirma că în bucătăriile palatului nu pătrundea niciodată carnea de vită; se consumau, în schimb, circa cinci sute de oi pe zi, aduse, în cea mai mare parte, din zona de est a Turciei, aflată la graniţa cu Iranul; acestea erau suficiente pentru a suplini nevoile întregului personal al seraiului. Cărnii de oaie i se adăugau cea de pui şi cea de porumbel tânăr, aceasta din urmă însă în cantitate limitată. Pilaful, preparat cu orez şi unt, se bucura de mai multă apreciere decât carnea. Tavernier descrie pe larg modalitatea de preparare a pilafului la turci, declarându-şi totodată aversiunea faţă de varietăţile foarte grase. Tavernier se referă şi la modul de preparare a *kebap*-ului de miel, adăugând că pilaful şi felurile de mâncare cu carne erau consumate doar la cină, care avea loc în jurul orei cinci după-amiaza (Tavernier 1677: 26-27).

Alimentaţia şi masa „otomanului de rând”

Ar trebui să amintim poate faptul că, în societatea otomană, care era o societate majoritar islamică, viaţa socială şi familială purta amprenta segregării pe sexe, care s-a practicat până târziu, în epoca modernă; locuinţele aveau încăperi sau aripi separate destinate populaţiei masculine (*selamlık*), respectiv populaţiei feminine a casei (*harem*); acestea erau separate printr-un spaţiu neutru numit *mabeyn*. Băieţii îşi petreceau primii ani ai copilăriei în harem, pentru ca după vârsta de 7 ani să se alăture „societăţii masculine”; partea din casă numită *selamlık* funcţiona, de cele mai multe ori, şi ca spaţiu de socializare pentru bărbaţi, pe câtă vreme femeile îşi primeau oaspetele în harem. Gradul de segregare depindea foarte mult de stilul de viaţă şi de starea socială a fiecărei familii; în zonele rurale sau în familiile de condiţie modestă, segregarea era mai degrabă nepractică, căci antrena probleme economice suplimentare, aşa încât era abordată cu ceva mai multă relaxare; în schimb, în mediul urban

şi, mai cu seamă, în familiile de bună condiţie, respectarea principiului segregării era privită ca o garanţie a onorabilităţii şi a bunei reputaţii, dar şi ca o modalitate de afirmare a standardelor de viaţă superioare, de unde şi aplicarea sa cu mai mare stricteţe. Demn de notat este, totodată, faptul că principiul amintit era respectat nu doar de către musulmani, ci şi de către non-musulmani, al căror stil de viaţă diferea, de altfel, în foarte puţine privinţe de stilul de viaţă al majoritarilor. În aceste condiţii, masa în perioada otomană nu presupunea reunirea întregii familii într-un spaţiu comun, „în jurul mesei", ci se desfăşura separat, pe sexe, potrivit aceluiaşi principiu al segregării care, după cum se poate constata, antrena consecinţe importante în planul relaţiilor intrafamiliale, accentuând, totodată, clivajul dintre „societatea feminină" şi „societatea masculină".

Mesele celor mai mulţi dintre cetăţenii de condiţie medie se defineau prin frugalitate. Micul dejun era luat acasă, în vreme ce pentru prânz erau preferate localurile de cartier, aflate în preajma locurilor de muncă. (Atelierele şi prăvăliile micilor meseriaşi erau grupate în zona bazarurilor şi a târgurilor şi se întâmpla adeseori ca persoanele care desfăşurau acelaşi tip de activitate să se reunească cu predilecţie în anumite locante sau cafenele.) Cina se desfăşura din nou în spaţiul privat, în *selamlık* sau în încăperea cea mai reprezentativă a locuinţei, unde stăpânul casei era servit de soţia sa sau, după caz, de slujitori.

Tipurile cele mai populare de alimente pot fi deduse, parţial, din documentele cu caracter economic, din consemnările fragmentare ale unor străini aflaţi în trecere sau stabiliţi la Istanbul, din aluziile întâmplătoare strecurate în jalbe adresate cadiilor (de pildă, în cazurile de divorţ); consemnările de acest gen sunt, după cum este şi firesc, mai lapidare decât cele referitoare la palatul imperial sau la categoriile privilegiate ale societăţii. Micul dejun se putea compune dintr-o ciorbă caldă, din pâine, brânză, măsline, cafea, ceai. Potrivit lui Tavernier (1677: 27), persoanele cu oarecare dare de mână obişnuiau să mănânce salate, legume, fructe şi „alimente conservate" (gemuri). Turcii fără resurse deosebite se mulţumeau adeseori cu feluri simple, preparate cu lapte, pepeni şi castraveţi, în funcţie de oferta fiecărui anotimp.

Prânzul părea să fie ceva mai variat. Foarte răspândite erau ciorbele groase de legume şi zarzavaturi, care presupuneau costuri suportabile şi un mod de preparare mai puţin elaborat; acestea puteau să figureze în meniurile tuturor meselor principale ale zilei, indiferent de

anotimp. Ele erau completate de lapte şi de diverse produse lactate, de vacă, oaie sau capră, precum untul, brânza (cu numeroase sortimente, unele dintre ele strict regionale), iaurtul şi *ayran*-ul[19]. Lactatele se numărau, de altfel, printre alimentele de bază pentru cea mai mare parte a populaţiei; existau însă şi unele excepţii: de pildă, smântâna care, dat fiind preţul ei prohibitiv, era hărăzită mai ales familiei sultanului şi demnitarilor de rang înalt.

Menţionăm şi orezul, larg atestat în toate ţările din Orient şi aparent nelipsit din meniurile zilnice; acesta era preparat mai ales sub formă de pilaf (pilaful se putea prepara însă şi din *bulgur*, grâu mărunţit, care era mai ieftin). Orezul avea să devină însă popular abia din secolul al XVII-lea; în secolul al XVI-lea el era încă un aliment de lux, căci se producea în cantităţi limitate, atât în Anatolia (zonele Boyabat şi Tosya), cât şi în Rumelia (zona Plovdiv) (Faroqhi 2005: 206-207). Orezul era gătit iniţial mai ales cu unt, potrivit unei tradiţii moştenite de turci de pe vremea nomadismului, care decurgea, fără doar şi poate, din ocupaţia lor tradiţională – cea de crescători de animale. Acesta era înlocuit uneori cu ulei de susan, preferat mai ales de evrei (And 2003: 175); uleiul de măsline, folosit multă vreme doar pentru prepararea săpunului şi pentru iluminat, urma să pătrundă în alimentaţie mai târziu. Trebuie să mai precizăm că, de foarte multe ori, pilaful încheia, de fapt, masa – aşa se întâmpla, de exemplu, în comunităţile Mawlawi/Mevlevi (Algar 1992: 299), dar şi la palatul imperial otoman, în perioada târzie (Samancı 2006: 189). Ayla Algar (1992: 301) menţionează şi un tip de pilaf consemnat de cărţile de bucate sub numele de *Özbek pilavı*, „pilaf uzbec", care pare să fi fost de origine central-asiatică şi care a fost, probabil, adus în Asia Mică de Mawlana Jalal ad-Din Rumi sau de familia acestuia; această varietate de pilaf, preparat cu mazăre, ceapă, morcovi şi castane, era numit de adepţii ordinului Mawlawi/Mevlevi *lokma*, lit. „îmbucătura".

19. Acestea din urmă, la fel ca şi laptele, figurau, pe de altă parte, printre ingredientele foarte multor feluri de mâncare, mai cu seamă ale ciorbelor şi ale unor varietăţi de *kebap* – să nu uităm că, dincolo de influenţe şi de împrumuturile mereu fecunde, turcii au fost, vreme de secole, preponderent crescători de vite şi că această îndeletnicire, care se asocia cu un întreg mod de viaţă, şi-a pus amprenta şi asupra gastronomiei lor, îndeosebi asupra celei specifice zonelor populate sau colonizate masiv cu triburi turcice.

Legumele cele mai comune erau ceapa şi năutul, secondate de dovleac, spanac, varză, morcovi, ţelină, sfeclă, frunze de viţă de vie. Acestea erau mai puţin agreate la palat, fiind considerate, probabil, banale, deoarece constituiau baza alimentaţiei zilnice pentru majoritatea covârşitoare a populaţiei. Potrivit unor călători sau rezidenţi europeni, Istanbulul nu cunoştea, pe la mijlocul secolului al XVI-lea, mazărea şi ridichile – ele urmau să-şi facă apariţia mai târziu; varza, pe de altă parte, nu era consumată în stare proaspătă, ci doar murată (And 2003: 173). Printre fructele cele mai accesibile se numărau merele, gutuile, pepenii verzi, strugurii, caisele, piersicile, cireşele, vişinele, prunele, nucile, castanele; acestora li se adăugau, în funcţie de zonă, citricele, smochinele, curmalele, migdalele, rodiile. Unele sortimente de fructe (de pildă, merele, gutuile, caisele) erau conservate pentru iarnă, prin deshidratare; exista şi un soi de pepene galben care se preta la conservare pe perioade lungi, prin expunere în curent de aer. În sezonul rece se consumau şi numeroase dulceţuri (*reçel*), preparate din fructe. În fiecare gospodărie exista, pe de altă parte, o rezervă consistentă de *pekmez* – melasa preparată mai ales din suc de struguri, smochine, dude, roşcove sau rodii, folosită ca îndulcitor sau ca atare, în loc de dulceaţă.

Persoanele cu situaţie economică precară se hrăneau aproape exclusiv cu legume verzi sau, iarna, cu fasole şi linte[20] uscată. Hrana obişnuită a muncitorilor consta din pâine şi ceapă. Pâinea era, de altfel, alimentul de bază; ea se obţinea din diverse tipuri de făină, în funcţie de resursele financiare ale fiecărui individ sau fiecărei familii, şi putea fi dospită sau nedospită. Cea obişnuită nu pare să-i fi stârnit entuziasmul lui Albertus Bobovius (Ali Ufki Bey)[21], care o considera insuficient de bine frământată şi coaptă (1999: 49). Majoritatea consumatorilor preferau, desigur, pâinea preparată din făină de grâu, dar uneori se aminteşte şi de pâine din făină de secară şi din făină de orez. În casele care nu dispuneau

20. Lintea verde era cea mai preţuită; varietatea roşie şi cea galbenă au apărut ceva mai târziu, fiind socotite de mai slabă calitate (Abdulkadiroğlu 1992: 3).
21. Cunoscut în Occident sub nume precum Wojciech Bobowski, Albert Bobowski, Albertus Bobovius, Alberto Bobovio sau sub nume turceşti precum Ali Ufki, Santuri Ali Ufki, Ali Beg/Ali Bey, Hali Beigh, Alli sau chiar Hulis Bey, Albertus Bobovius (1610-1675) şi-a aşternut în scris relatarea privitoare la palatul imperial de la Topkapı în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea; vom reveni asupra ei şi cu alte prilejuri.

de cuptoare (acestea se găseau, cel mai adesea, în curţile locuinţelor), se prepara un soi de pâine nedospită, coaptă în spuză; mulţi cetăţeni apelau însă, pe de altă parte, la cuptoarele de cartier, care aveau să rămână funcţionale până târziu, la începutul epocii contemporane.

Cea mai răspândită varietate de pâine pare să fi fost *fodla* – un gen de lipie, obţinută din făină amestecată cu tărâţe. Existau, pe de altă parte, două varietăţi de „pâine dulce" (una dintre ele, preparată din făină albă şi unt şi unsă cu ou, spre a forma o crustă şi a deveni mai crocantă, era considerabil mai scumpă decât cealaltă), precum şi cel puţin trei tipuri de covrigi (*simit*), dulci sau săraţi, simpli sau cu susan, asemănători cu cei atât de populari astăzi în Turcia. Foarte multă lume consuma şi *gözleme*, un soi de pâine preparată din făină amestecată cu unt şi prăjită în ulei; aceasta putea fi dulce sau sărată, la fel ca în zilele noastre, şi intra adeseori în meniul micului dejun. În plus, existau multe formule de plăcinte (*börek* şi *çörek*), cu umpluturi dintre cele mai diverse, care erau săţioase şi puteau constitui o masă în sine, cel puţin pentru unele categorii sociale.

Pâinea, ca aliment de bază, era investită cu o înaltă încărcătură simbolică, fiind asociată cu ideea de ataşament şi supunere. De aici şi expresia *tuz ekmek hakkı*, lit. „dreptul la pâine şi sare", care sugera fidelitatea faţă de cel care „oferea" sau asigura aceste alimente esenţiale; vom reveni ceva mai jos asupra acestui aspect.

Extrem de populară era, în toate mediile, ciorba de burtă (*işkembe çorbası*), preparată de specialişti numiţi *işkembeci*; se apreciază că la Istanbul existau, prin secolele XVI-XVII, circa trei sute de negustori specializaţi în comercializarea acestui preparat, care se consuma însoţit de mari cantităţi de usturoi. Din meniurile zilnice ale persoanelor cu venituri medii făceau parte şi picioarele şi capetele de oaie fripte, servite de obicei cu garnitură de orez, în localuri numite *başhane*; acestea erau comercializate de către negustorii numiţi *başçı*, care sunt pomeniţi chiar în texte relativ timpurii, din secolul al XIV-lea. În categoria felurilor de mâncare aparte, care nu şi-au pierdut nici astăzi popularitatea, se înscria şi *kokoreç*-ul, despre care se presupune că-şi are originea în Asia Centrală, fiind adus apoi în Anatolia de turcii nomazi; *kokoreç*-ul se pregăteşte din intestine de miel sau oaie la grătar, asezonate cu lămâie, ulei de măsline, oregano şi alte plante aromatice, sare, piper. Toate aceste preparate puteau fi consumate în localuri, pe stradă (graţie vânzătorilor ambulanţi) sau luate „la pachet", pentru acasă.

Mâncărurile cu carne, asezonate cu ceapă, usturoi şi diverse condimente, mai ales de obârşie autohtonă (cele de import, care făceau obiectul comerţului caravanier, erau scumpe şi, prin urmare, inaccesibile celor cu venituri modeste), se înscriau rareori în meniurile cotidiene; ele erau rezervate cu precădere marilor sărbători religioase ori sărbătorilor de familie (nunţi, circumcizii).

Varietatea de carne cea mai râvnită era, desigur, cea de oaie, care se prepara mai ales sub formă de *kebap*, în formule foarte variate: *şiş kebap*, „frigărui", *döner kebap* (preparat prin rotirea unui ax cu bucăţi de carne prin faţa unei surse de căldură), *pideli kebap* (bucăţi de *kebap* plasate pe un platou aşternut cu bucăţi de lipie şi însoţite de diverse sosuri), *köfte*. Carnea de vită era mai rară şi mai scumpă decât cea de oaie – nici ea, de altfel, la îndemâna oricui; ea se consuma fie sub formă de pastramă (*pastırma*) – în prepararea căreia excelau armenii –, fie sub formă de tocătură, asezonată cu diverse condimente, cu ceapă şi usturoi; existau, de altfel, numeroase feluri de mâncare sau preparate care implicau, într-un fel sau altul, folosirea cărnii tocate, din raţiuni preponderent economice. La aceste sortimente se adăugau carnea de pasăre (consumată în cantităţi mici) şi, cu totul ocazional, pentru cei cu stare, vânatul; Tavernier (1677: 28) remarca, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, că turcii mâncau rareori vânat, a cărui carne nu le trezea un interes deosebit, având, pe de altă parte, o certă aversiune faţă de iepure, fie el sălbatic sau domestic, deoarece acesta trecea drept un animal impur.

Peştele era şi mai puţin prezent în meniuri[22] căci, dincolo de faptul că nu se înscria printre alimentele tradiţionale din spaţiul turcic, el punea probleme suplimentare de transport şi conservare. Preparatele pe bază de peşte erau, aşadar, populare mai ales la Istanbul şi în zonele limitrofe Mării Negre, unde peştele era consumat fie în stare proaspătă, fie în stare conservată (prin uscare şi suprasărare sau prin marinare), în funcţie de sezon.

Albertus Bobovius (1999: 50-51) insistă asupra austerităţii alimentare a turcilor, remarcată şi de alţi europeni. El precizează că, în vremea sa (secolul al XVII-lea), varietăţile de carne cele mai răspândite

22. Tavernier remarca, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, că turcii mâncau rareori peşte, în ciuda marii varietăţi şi abundenţe a acestuia; meniurile erau, de altfel, puţin variate, însă bucătăriile ori celelalte spaţii de pregătire a hranei erau curate şi dispuneau de toate dotările necesare preparării acesteia (Tavernier 1677: 28).

erau cea de berbec castrat şi cea de oaie[23]; nu se mânca niciodată carne de vacă (aceasta era protejată pentru obţinerea produselor lactate şi pentru reproducere) şi de viţel (crescut pentru a fi consumat la maturitate, dacă era mascul, sau pentru produse lactate şi prăsilă, dacă era femelă). Carnea de vită era, cel mai adesea, conservată prin sărare şi afumare, fiind atârnată deasupra vetrei şi constituind o provizie importantă la vreme de iarnă, în timpul campaniilor militare ori al călătoriilor. Acest procedeu conducea la deshidratarea produsului, care era transformat apoi în pulbere şi depozitat în saci de piele, spre a fi păstrat, dar şi transportat cu mai mare uşurinţă. Pulberea amintită era amestecată cu apă, cu diverse condimente, cu ceapă şi usturoi, obţinându-se un soi de pastă (destul de neplăcută la gust, susţine autorul); aceasta era uşor de preparat chiar în condiţii improprii şi avea o valoare nutritivă ridicată. Relativ accesibilă, în epoca lui Bobovius, era şi carnea de pasăre. Vânatul era rar, consumul animalelor ucise în cursul vânătorilor fiind evitat din scrupule de puritate rituală. La fel de rar se mâncau şi porumbei care, după cum am văzut, se numărau printre delicatesele palatului, fiind rezervate mai cu seamă persoanelor de rang înalt. Musulmanilor le era interzis în mod explicit consumul cărnii de mistreţ, la fel ca şi consumul cărnii de porc domestic. Se consumau, în schimb, mari cantităţi de fructe: cireşe, caise, piersici, pepeni (verzi şi galbeni), mere, pere, struguri, prune, rodii etc., în funcţie de oferta specifică fiecărui anotimp; iarna, fructele proaspete erau înlocuite prin fructe deshidratate (mai ales caise, curmale, smochine) şi prin alune, fistic, migdale, năut prăjit, seminţe (de dovleac, floarea-soarelui, pepene).

În cazul meselor luate acasă, felurile de mâncare erau preparate în bucătărie (care, după cum am văzut, avea să devină o constantă a locuinţei otomane abia către sfârşitul secolului al XVI-lea sau începutul secolului al XVII-lea, în funcţie de zonă), în curte (unde erau amplasate uneori, după cum menţionam anterior, şi cuptoarele) sau în *tabhane* (un echivalent al „camerei de zi” de astăzi) şi dispuse apoi, spre a fi servite, pe un platou rotund, confecţionat de obicei din aramă, numit *tepsi* sau,

23. Reperul esenţial al lui Bobovius îl constituie, desigur, în toate privinţele, Istanbulul. Anumite varietăţi de carne erau mai lesne de procurat în zonele rurale sau semirurale, îndeosebi în regiunile a căror economie se baza aproape exclusiv pe creşterea animalelor; ele deveneau considerabil mai scumpe în zonele urbane, mai cu seamă în marile oraşe.

mai târziu, *sini*[24]. Acesta era plasat pe un gen de trepied, aşternut cu o faţă de masă. Felurile de genul pilafului erau mâncate direct cu mâna, fiecare dintre meseni orientându-se către partea de platou amplasată în dreptul său; la fel se proceda şi cu carnea care, înainte de a fi adusă la masă, era tăiată în bucăţi mici[25]. Pentru lichide (supe, ciorbe, compoturi) sau pentru mâncărurile cu sos se foloseau linguri de lemn sau, mai târziu, aramă, de diverse dimensiuni. Mesenii aveau întotdeauna la îndemână mici recipiente cu apă caldă şi şervete de pânză, pentru a-şi curăţa mâinile.

În secolul al XIX-lea, mai ales după 1850, aceste obiceiuri urmau să cunoască modificări rapide, mai ales în rândurile elitelor cu vederi occidentale: platoul de aramă avea să fie înlocuit de masă, căreia urmau să i se adauge, desigur, scaunele; nu în ultimul rând, aveau să apară tacâmurile şi, în general, vesela de tip occidental. Atât în secolul al XIX-lea, cât şi în secolul XX, masa şi ritualurile asociate acesteia urmau să oscileze în jurul a două opţiuni fundamentale, a căror miză depăşea cu mult simplul domeniu gastronomic: stilul *alaturka*, „turcesc, tradiţional”, şi stilul *alafranga*, „frânc, occidental”; opţiunile „stilistice” priveau atât meniurile, cât şi modul de servire a mesei.

Lichidele erau consumate, de preferinţă, la sfârşitul mesei[26]. În fruntea preferinţelor se situa, pe lângă apă, *hoşab* (*hoşaf*), un gen de compot obţinut din fructe de sezon sau fructe deshidratate, aromatizat cu mosc şi ambră. Albertus Bobovius (1999: 52-53) aprecia că, pe lângă apă (adeseori, impură), se consuma mult mied, căruia i se adăugau sucurile ori nectarurile obţinute din fructe proaspete. Remarca sa privea, probabil, „şerbeturile” (băuturi dulci, obţinute din sucuri de fructe diluate), răcite, acolo unde era posibil, cu zăpadă sau gheaţă. La Istanbul, acestea erau aduse de pe Muntele Olympus[27]. Cele mai însemnate stocuri de zăpadă şi gheaţă se aflau la dispoziţia sultanului, care realiza venituri însemnate de

24. *Sini* era, iniţial, un platou din porţelan, de unde şi numele (porţelanul era importat din China).
25. Mâncărurile tradiţionale turceşti presupun adeseori o asemenea porţionare, determinată cândva de raţiuni strict practice.
26. Să nu uităm că alcoolul era, formal, interzis de islam.
27. Acestea erau transportate pe uscat până la Mudanya, de unde erau preluate de corăbii, pentru ca apoi, odată ajunse în capitală, să fie depozitate în puţuri de mare adâncime. Documentele din perioada otomană sugerează că gheaţa şi zăpada erau distribuite doar în perioada iunie-septembrie.

pe urma comercializării lor; negustorii se puteau angaja în această afacere doar după epuizarea stocurilor imperiale (And 2003: 193). Procurarea „răcitoarelor" era, aşadar, destul de costisitoare, mai cu seamă în zonele unde ningea rar; nu este de mirare, prin urmare, că tratatul de gastronomie elaborat de *şeyh*-ul Mawlawi Ali Eşref Dede pe la mijlocul secolului al XIX-lea (1858-1859) menţiona şi două formule de obţinere a gheţii – aceasta se vădea necesară nu doar pentru răcirea, ci şi pentru conservarea alimentelor pe termen scurt.

În lunile de iarnă, se consuma mult *salep*; această băutură, servită întotdeauna fierbinte, cu scorţişoară presărată deasupra, era preparată dintr-un praf alb, obţinut prin măcinarea tuberculilor anumitor specii de orhidee, în amestec cu lapte îndulcit sau, în lipsa acestuia, cu apă îndulcită; băutura amintită, foarte răspândită atât în Orientul Apropiat, cât şi în Balcani, a ajuns de timpuriu şi în Europa. Potrivit lui Abdulkerim Abdulkadiroğlu (1992: 1), cel mai bun *salep* din lume se obţine dintr-o specie de orhidee specifică pădurilor din zonele Kastamonu şi Sinop (aflate în apropierea Mării Negre). O altă specie faimoasă de orhidee folosită pentru prepararea *salep*-ului creşte în munţii din zona Kahramanmaraş (sudul Turciei), fiind inclusă în compoziţia renumitei „îngheţate de Maraş". *Salep*-ul era creditat cu multiple proprietăţi curative, dar şi cu virtuţi afrodisiace; el rămâne şi astăzi la fel de popular atât în Turcia, cât şi în zonele în care s-a răspândit gastronomia turcă.

Dincolo de condamnarea sa de către autorităţile religioase, alcoolul nu era nici el ocolit; consumul său presupunea însă o anumită discreţie, mai cu seamă din partea cetăţenilor obişnuiţi. În anumite epoci, el s-a bucurat de o oarecare toleranţă chiar la curtea imperială, în funcţie de înclinaţiile personale ale sultanilor. Dacă sultanul Bayezit II (1481-1512), renumit pentru evlavia şi austeritatea sa comportamentală, era, de pildă, supranumit Veli, „sfântul, piosul", sultanul Selim II (1566-1574), fiul lui Soliman Magnificul (Kanuni Sultan Süleyman) şi al Roxelanei (Hürrem Sultan), era supranumit Sarhoş, „beţivul", în virtutea înclinaţiilor sale nu foarte conforme cu preceptele religioase. Nu mai puţin faimoase au rămas celebrele petreceri de la curtea sultanului Ahmet III (1703-1730), patronul extravagantei „Epoci a lalelei" (*Lâle Devri*), la care vinul părea nelipsit. De o anumită trecere se bucura şi rachiul pe bază de anason, cunoscut sub numele de *rakı*.

Vinul era comercializat în cârciumi (*meyhane*) deţinute de non-musulmani – îndeosebi greci, evrei şi armeni. Printre muşteriii cârciumilor se numărau şi musulmani, care erau obligaţi însă la maximă prudenţă, căci se expuneau unor pedepse extrem de severe în cazul în care ajungeau să fie prinşi asupra faptului. Albertus Bobovius (1999: 52-53) preciza că, deşi vinul era interzis iar contravenienţii erau pedepsiţi cu severitate, marea majoritatea a musulmanilor continuau să-i guste deliciile în taină, fără a-i egala însă în această privinţă pe creştini. Unele categorii de musulmani înrobiţi „amarnicului viciu" erau privite, totuşi, cu mai multă îngăduinţă în asemenea cazuri; aşa se întâmpla, de pildă, cu ienicerii, aflaţi sub protecţia directă a sultanului, cu precizarea că soldele acestora erau suficient de modeste, iar vinul, suficient de scump pentru a-i împiedica să depăşească anumite limite (And 2003: 188); existau, desigur, şi excepţii, sancţionate potrivit regulamentelor interne. Alţi consumatori fervenţi de vin, exceptându-i pe adepţii unor ordine sufite (mistice) care beneficiau de „dezlegare" în acest sens, erau corsarii şi mercenarii (levenţii), care îşi aveau cârciumile lor predilecte; acestea deveneau veritabile spaţii de socializare, la fel ca şi cafenelele.

Marile festinuri populare, la care lua parte cu entuziasm marea majoritate a populaţiei – fapt valabil mai ales pentru locuitorii capitalei –, constituiau un bun prilej de ignorare temporară a interdicţiilor şi, parţial, a barierelor sociale. Ele puteau antrena ospăţuri de pomină, asociindu-se, pe de altă parte, cu focuri de artificii, jocuri şi reprezentaţii publice (teatru de umbre, teatru de păpuşi, teatru „în cerc" etc.). A rămas, de pildă, celebru festinul de o săptămână organizat cu ocazia celebrării căsătoriei sultanului Soliman Magnificul (1520-1566) cu Roxelana (Hürrem Sultan). Cu acest prilej, săracilor li s-au împărţit pâine şi măsline (categorii de alimente aproape emblematice, chiar şi astăzi), iar elitele s-au delectat cu brânză, fructe, pâine şi dulceaţă de trandafiri – nu însă şi cu vin, desigur!

Alimentaţia pajilor palatului

Pajii palatului (*iç oğlanı*) beneficiau de două mese pe zi: dimineaţa, la ora 9, şi după-amiaza, la ora 15. Fiecare masă implica două feluri: o ciorbă de legume şi un fel preparat cu carne. O dată pe săptămână, respectiv joi seara, se delectau cu pilaf, socotit a fi, dacă nu o

delicatesă, cel puțin un fel special (Bobovius 1999: 49), așa cum am mai avut prilejul să remarcăm și în alte contexte. Albertus Bobovius remarcă marea varietate a ciorbelor (unele dintre ele par mai degrabă „terciuri" sau budinci, din perspectiva gastronomiei contemporane); cele mai populare dintre acestea erau *buğday çorbası*, „ciorba de grâu", *pirinç çorbası*, „ciorba de orez" și *mercimek çorbası*, „ciorba de linte", care erau și foarte consistente. Cât despre carne, era preferată cea de oaie, care se servea îndeosebi fiartă, neasezonată, sub formă de *söğüş* – un gen de rasol rece. Foarte apreciate erau „fierturile" numite *zırva* (budincă pe bază de făină și stafide negre, cărora li se adăuga și prețiosul șofran)[28], *ekşi aş*, lit. „mâncare acră" (budincă de orez, cu stafide negre și miere) și *zerde* (budincă de orez preparată cu apă, miere și șofran – aceasta era deosebit de prețuită la curtea otomană, dar se servea adeseori și la nunți). Singura băutură era apa care, la fel ca și în alte medii, se asocia de obicei cu sfârșitul mesei; ocaziile speciale erau sărbătorite cu mied și diverse sucuri de fructe (*şerbet*).

Alimentația soldaților otomani

Unele surse de epocă, îndeosebi de sorginte occidentală, se referă, nu fără o oarecare uimire dublată de admirație, la hrana foarte simplă,

28. Feluri cu acest nume există și astăzi, dar prepararea lor diferă de la zonă la zonă; compoziția implică adeseori boabe de struguri fără sâmburi sau stafide, smochine, curmale, caise deshidratate, cireșe deshidratate, nuci, miere, șofran, care sunt fierte cu orez sau amidon, ceea ce ar plasa *zırva* în categoria deserturilor. La Edirne (care, să nu uităm, a fost cândva capitală și care, pe de altă parte, a rămas multă vreme un soi de „a doua capitală" a Imperiului Otoman, conservând multe „detalii uitate" ale bucătăriei imperiale), *zırva* se prepară cu carne de miel sau pasăre, cărora li se adaugă cea mai mare parte a ingredientelor specificate mai sus; este vorba, așadar, de un „fel dulce", care presupune însă și carne. Stéphane (Stephanos) Yerasimos (Bobovius 1999: 148, n. 109) precizează că felul evocat de Bobovius era o supă asezonată cu chimen, dar citează, pe de altă parte, și explicația furnizată de dicționarul Redhouse, conform căreia *zırva* era un gen de piftie din picioare de oaie, înnobilată cu șofran și usturoi; dicționarul Redhouse mai reține și un alt sens al aceluiași termen: „un gen de budincă de orez". Scurta descriere oferită de Bobovius pare să apropie *zırva* mai degrabă de categoria budincilor.

aproape elementară a soldaţilor otomani. În timpul campaniilor militare, aceasta consta mai ales dintr-un soi de terci, preparat din făină, unt, condimente, sare şi apă. În secolul al XVI-lea, Ogier Ghiselain de Busbecq[29] făcea, de pildă, următoarea observaţie:

> [În timpul campaniilor, soldaţii] au asupra lor mici bucăţi de pânză groasă pe care le folosesc în chip de corturi, spre a se proteja împotriva soarelui şi a vântului, la care se adaugă ceva îmbrăcăminte şi ceva aşternuturi şi nişte rezerve de provizii pentru uzul propriu, care constau dintr-unul sau doi săculeţi de piele cu făina cea mai fină, un mic vas cu unt, câteva condimente şi sare, cu care supravieţuiesc când se află la ananghie. În asemenea împrejurări, ei iau câteva linguri de făină, le pun în apă, mai adaugă puţin unt şi-şi asezonează mâncarea cu sare şi condimente; aceste ingrediente sunt fierte şi astfel rezultă un castron mare cu terci. Mănâncă din el o dată sau de două ori pe zi, în funcţie de cantitatea de care dispun, fără pâine, afară de cazul când nu şi-au luat cu ei pesmeţi. Şi astfel pot supravieţui, folosindu-se de propriile provizii, timp de o lună sau, la strâmtoare, chiar mai mult. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 220)

Iată şi o altă consemnare a aceluiaşi Ogier Ghiselain de Busbeck, referitoare la masa unui ienicer turc pe care-l studiază, nu fără oarecare umor, în timp ce vizitează o tabără militară:

> Mi-am exprimat uimirea pentru faptul că o cantitate atât de mică de carne era suficientă pentru un număr atât de mare de oameni şi mi s-a răspuns că puţini se foloseau de ea, căci o mare parte dintre ei îşi aduseseră provizii de la Constantinopol. Când am întrebat ce fel de provizii erau acestea, mi-au arătat un ienicer care tocmai îşi lua masa; [acesta] înfuleca, de pe un fund de lemn sau de lut ars, un soi de mâncare făcută din napi, ceapă, usturoi, păstârnac şi castraveţi, toate drese cu sare şi oţet, deşi, în această privinţă, am impresia că sosul principal care-i asezona mâncarea era foamea, căci, după toate aparenţele, se delecta cu legumele de parcă ar fi mâncat fazani şi potârnichi. Apa, udătura aceea comună pentru oameni şi animale, este singura lor băutură. Regimul cumpătat le foloseşte atât la sănătate, cât şi la buzunare. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 289)

29. Ogier Ghiselin de Busbecq (1522-1592), scriitor, botanist şi diplomat de origine flamandă, aflat în serviciul monarhilor austrieci. A fost ambasador al Sfântului Imperiu Roman la Constantinopol în perioada 1554-1562 (epoca sultanului Soliman Magnificul); a scris cu acest prilej *Scrisorile turce*, o sursă de informaţii extrem de valoroasă cu privire la civilizaţia, curtea şi politica otomană în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea.

Cu acelaşi prilej, Ogier Ghiselin de Busbecq mai face o remarcă, care revine în mai multe rânduri în scrisorile sale, sub diverse forme:

> N-ai să vezi, o spun din nou, nici urmă de petreceri cu băutură sau de festinuri, şi niciun fel de jocuri de noroc, care reprezintă cel mai mare cusur al soldaților noştri. Turcii nu sunt deprinşi cu arta de a pierde bani la cărți şi zaruri. (Ogier Ghiselain de Busbecq 1881, I: 288)

Referirea la vin poate să pară surprinzătoare, dar ea nu este deloc întâmplătoare, căci soldaţii sau mercenarii angajaţi în diversele armate europene care se confruntaseră de-a lungul timpului cu otomanii erau vestiţi nu doar din pricina pretenţiilor materiale exagerate, ci şi a cantităților impresionante de vin pe care le consumau în răstimpul campaniilor. Soldaţii otomani, la fel ca şi alte categorii ale populaţiei, erau, pe de altă parte, mari amatori de ceapă şi usturoi, care aveau, printre altele, importante proprietăți imunostimulante şi confereau, fără doar şi poate, un plus de gust meselor austere cu care erau deprinşi. Unii soldaţi purtau asupra lor şi un mic săculeţ cu carne de vită deshidratată, care putea fi preparată la fel ca terciul de zi cu zi şi care avea certe calităţi nutritive, mai ales în zilele reci de iarnă. Uneori se hrăneau şi cu carne de cal, apreciată datorită conţinutului său redus de grăsime. Hrana soldaţilor putea fi completată sau înnobilată de „achiziţiile" din timpul campaniilor – acestea erau însă imprevizibile şi, pe de altă parte, se puteau vădi cu totul insuficiente în cazul deplasărilor mari de trupe.

Hrana în aşezămintele (*tekke*) ordinelor sufite

Baza alimentaţiei cotidiene în mediile congregaţionale, mai cu seamă în zonele rurale, era constituită de câteva tipuri de alimente, menţionate frecvent şi în textele hagiografice: pâinea, sarea, untdelemnul, iaurtul, *ayran*-ul, mierea, halvaua, *kebap*-ul (în nenumărate variante), pilaful. Multe dintre lăcaşurile ordinelor mistice beneficiau de o anumită autonomie, producându-şi singure mijloacele de subzistenţă. Gradul lor de bunăstare şi, în cele din urmă, de siguranţă economică depindea însă, de cele mai multe ori, de natura relaţiei pe care o întreţineau cu statul.

Un exemplu paradigmatic din acest punct de vedere este oferit de ordinul Bektaşi; întreţinerea lăcaşurilor acestuia era asigurată prin sistemul fundaţiilor pioase (ar. *waqf*, tr. *vakıf*), care cunoştea o largă răspândire în întreaga lume islamică şi care asigura, printre altele, caracterul inalienabil al proprietăţii; acestea erau administrate public, sub supravegherea unui cadiu (judecător musulman). În epoca sa de glorie, aşezământul central al ordinului era susţinut de veniturile furnizate de 362 de sate, a căror populaţie era de aceeaşi confesiune; numărul acestora s-a redus apoi treptat, pe fondul tensionării relaţiilor cu autorităţile centrale, ajungând, în cele din urmă, la 24, fapt care denota, fără îndoială, un regres mai mult decât semnificativ (Hasluck 1928: 3-6).

Consumul anumitor alimente sau feluri de mâncare era rezervat unor perioade determinate din an, care coincideau cu ritualuri sau sărbători specifice; numărul şi natura sărbătorilor depindeau de orientarea fundamentală a ordinului (sunnită sau şiită), precum şi de diverse obiceiuri locale, multe dintre ele moştenite din perioada preislamică. Printre alimentele cu încărcătură specială se numărau halvaua (asociată în mod tradiţional cu ceremoniile de iniţiere, fie că era vorba de ordinele mistice, de asociaţiile corporatiste de tip *ahi* sau, mai târziu, de bresle, dar consumată simbolic, în mediile congregaţionale, şi după ritualurile de *zikr* – invocare a „numelui lui Dumnezeu") şi *aşure* (o „supă dulce" sau, potrivit altor formule de preparare, o „budincă", consumată în mediile şiite sau cu influenţe şiite în luna *muharram* – prima lună a calendarului islamic –, când se comemora martiriul lui Husayn, nepotul profetului Muhammad, mort în anul 680 la Kerbala). Cele două tipuri de preparate s-au răspândit apoi în vaste zone ale Imperiului Otoman, fiind învestite cu semnificaţii diferite în mediile şiite, respectiv sunnite[30] sau dobândind, eventual, semnificaţii suplimentare, legate adeseori de riturile de trecere.

Halvaua era uşor de preparat şi se obţinea, în principiu, dintr-un amestec de făină sau amidon, unt sau ulei şi miere sau zahăr; sortimentele mai rafinate puteau să conţină şi migdale, curmale, susan, şofran şi erau

30. De pildă, potrivit acestora din urmă, *aşure* era menită să comemoreze evenimente precum întâlnirea lui Adam cu Eva, salvarea lui Abraham din ordalia prin foc, revederea lui Iacob cu Iosif, fiul său iubit, retragerea apelor Potopului şi părăsirea arcei de către Noe şi familia sa etc.; în toate cazurile, era vorba de celebrarea unui moment fast, de bun augur, care-şi găsea expresia în seminţele potenţial fertile din compoziţia felului numit *aşure*.

parfumate cu mosc, ambră, apă de trandafiri etc. Cea mai celebră varietate de halva era *gaziler helvası*, „halvaua gaziilor", care se asocia inițial cu ceremoniile prilejuite de plecarea și, apoi, revenirea trupelor din campaniile militare în Europa. Trupelor staționate la Edirne, ca și populației, li se oferea cu acest prilej *gaziler helvası*, care era pregătită și consumată potrivit unui ritual special, din care nu lipseau rugăciunile. Ulterior, halvaua a început să fie preparată și cu prilejul comemorării soldaților căzuți în luptă, deveniți „martiri" (*şehit*). În timp, acest obicei s-a extins și asupra funeraliilor bărbaților în vârstă, despre care se presupunea că participaseră la diverse campanii militare, pentru ca apoi să devină o constantă a tuturor ceremoniilor funebre, consacrate deopotrivă femeilor și bărbaților (Özbil 2011: 59).

În mediile breslelor, halvaua constituia pretextul unor întruniri regulate (*helva sohbetleri*), care se succedau pe întreaga durată a iernii și care constituiau o modalitate specifică de socializare. Participanții la aceste reuniuni (care aveau loc, de obicei, vineri seara și la care se consumau numeroase alte feluri de mâncare, pe lângă halvaua preparată la fața locului) își petreceau timpul cu diverse jocuri, ghicitori, cântece etc. Treptat, *helva sohbetleri* s-au răspândit în toate mediile sociale, inclusiv în cele ale palatului imperial, devenind forma favorită de divertisment în nopțile lungi de iarnă; în conacele celor înstăriți se organizau petreceri în toată puterea cuvântului, care antrenau întreaga elită a vremii, ba chiar oaspeți străini, inclusiv ambasadori acreditați la Istanbul. Formele de divertisment practicate în mediile privilegiate ale societății aveau să devină din ce în ce mai sofisticate, incluzând, pe lângă formulele tradiționale, recitaluri oferite de poeți, de rapsozi vestiți, de povestitori populari etc. (Kazancıgil 1993; Özbil 2011). Dincolo de trăsăturile lor caracteristice, care decurgeau din specificul societății turce ca societate islamică (cea mai evidentă dintre acestea era, desigur, segregarea pe sexe), aceste reuniuni, organizate în perioada cea mai aspră, mai apăsătoare a iernii (*kara kış*), aveau o finalitate foarte asemănătoare cu șezătorile din zonele rurale și, pe de altă parte, cu balurile din spațiul urban european, cărora le era rezervată cam aceeași perioadă a anului.

Cât despre *aşure*, preparată în mod tradițional din 40 de tipuri diferite de „semințe" și inspirată, probabil, de vechi rituri ale vegetației și fertilității[31], care implicau ideea de moarte și înviere, aceasta a fost, la

31. Este posibil ca ea să fi apărut sub influența unor vechi culte agrare din

rândul ei, adoptată de diverse medii, deopotrivă şiite şi sunnite, care continuă să o prepare şi astăzi. *Aşure* cunoaşte diverse variante, unele dintre ele cu relevanţă locală: de exemplu, în zona Denizli, *aşure* se pregăteşte şi se serveşte în combinaţie cu *keşkek*, terciul de grâu cu carne şi iaurt amintit deja în cuprinsul acestui studiu; în zona Tracia, *aşure* nu se prepară doar în luna *muharram*, ci şi a doua zi după nuntă, cu prilejul unei mese speciale numite *güvey yemeği*, „masa mirelui", când este servită ca desert; există şi zone în care *aşure* este gătită cu sare şi carne, ieşind oarecum din tiparele generale (Akbulut 2010: 270). Dincolo de natura ingredientelor, reţetele presupun însă întotdeauna „seminţe" de diverse feluri şi, mai cu seamă, boabe de grâu, ca simbol al belşugului, al norocului, al fertilităţii, al reînnoirii vieţii[32].

În perioada otomană, *aşure* se prepara în toate mediile sociale şi antrena, de obicei, întreaga familie sau colectivitate într-un soi de ritual colectiv; pregătirea ei era laborioasă, iar „produsul final" era adeseori împărţit ca pomană, odată cu vasele în care era turnat. Palatul imperial otoman era vestit prin două formule de *aşure*: *sütlü aşure*, „*aşure* cu lapte", şi *sızma aşure*, „*aşure* scursă/scăzută", care se pregătea în harem; „budinca" era pregătită în 50-60 de cazane de mari dimensiuni, iar apoi cea mai mare parte a ei era împărţită mulţimii, nu înainte însă de a fi

---

Orientul Mijlociu, cu atât mai mult cu cât luna în care se prepară în mod obişnuit, luna *muharram*, este prima lună a calendarului islamic şi întruneşte toate atributele simbolice ale începutului. Perioadele de sfârşit şi, respectiv, de început ale anului se disting pretutindeni prin calităţile lor liminale: ele asigură tranziţia de la un ciclu vital la celălalt şi se asociază cu numeroase ritualuri şi sărbători.

32. *Aşure* nu este singurul „fel ritual" preparat din seminţe; în Turcia există, de pildă, o ceremonie (*diş buğdayı*, *diş bulguru* sau *diş hediği*), organizată cu prilejul apariţiei dentiţiei la copii, care presupune, printre altele, prepararea unui fel, dulce sau sărat, pe bază de grâu, căruia i se mai adaugă, în funcţie de reţetele zonale ori de preferinţele personale, boabe de năut şi fasole uscată; acestea sunt fierte, scurse, aşezate pe o tavă şi apoi decorate cu alune, fistic, miez de nucă, stafide, boabe de strugure, bomboane. Acest preparat este consumat în timpul ceremoniei, care implică, desigur, şi alte secvenţe, multe dintre ele cu finalitate apotropaică; o parte din el le este împărţit vecinilor sau rudelor. Ceremonia este menită să-i aducă noroc copilului şi să-i asigure o dezvoltare armonioasă; în mod evident, seminţele folosite cu acest prilej (în primul rând, grâul) se asociază cu ideea de belşug, de noroc, de continuitate şi celebrare a vieţii (Saritas 2011).

binecuvântată prin rugăciuni specifice. De atenţia palatului se bucurau, cu asemenea prilejuri, şi demnitarii, precum şi responsabilii religioşi, cărora le erau trimise, în semn de omagiu, vase special hărăzite acestei fierturi simbolice, care purtau numele de *aşurelik*. Vasele respective aveau să devină în timp din ce în ce mai scumpe, mai pretenţioase, ajungând să reprezinte o valoare în sine şi transformându-se în adevărate obiecte de colecţie, care eclipsau oarecum, prin materialitatea lor exuberantă, semnificaţiile subtile ale sărbătorii (Akbulut 2010: 274-276); evoluţiile de acest gen sunt însă de dată târzie (secolele XVIII-XIX) şi se asociază cu ceea ce am putea numi „ostentaţia crepusculară" a elitelor otomane, aflate în criză de identitate şi predispuse, mai mult ca oricând, la hibridizări culturale.

Semnificaţia aparte a „felului dulce" numit *aşure* reiese mai limpede din ritualurile care însoţeau pregătirea acestuia în mediile congregaţionale şi, mai cu seamă, în mediile Bektaşi, de unde se presupune că a început prepararea sa ceremonială (prepararea *aşure* în mediile Mawlawi care, subliniem acest fapt, este un ordin sunnit, datează din secolul al XV-lea, presupunând un ritual ceva mai puţin elaborat decât la dervişii Bektaşi – Algar 1992: 301; Akbulut 2010: 274).

În lăcaşurile ordinului Bektaşi, *aşure* se prepara din boabe de grâu, năut, fasole, bob, castane, diverse sortimente de alune şi fistic, migdale, nuci, stafide, smochine, caise, boabe de rodie, cărora li se adăugau fructe deshidratate sau confiate; ingredientele erau fierte îndelung, în amestec cu zahăr (sau miere) şi apă, şi apoi turnate în vase; deasupra lor se presărau susan, scorţişoară, miez de nucă de cocos sau nucă comună, boabe de rodie etc.

Pregătirea *aşure* presupunea un ceremonial aparte, al cărui grad de complexitate varia de la o comunitate la alta. Ceremonialul îi implica pe toţi membrii lăcaşului (sau familiei), fiind patronat de persoana care se bucura de cel mai mare ascendent asupra grupului. În grupurile Alevi, conducerea ceremonialului era asumată de decanul de vârstă al familiei sau de liderul spiritual al grupului, care începea prin a recita de trei ori sura coranică *al-Ikhlâs*, „Crezul", şi o dată sura *al-Fâtiha*, „Deschizătoarea", după care stropea ingredientele cu apă de trandafiri (utilizată frecvent în riturile lustrale) şi presăra mici cantităţi de *aşure* prin colţurile casei în care avea loc ceremonia, dar şi în vatră (*ocak*), socotită sacră în întreaga lume turcică.

În aşezămintele de dervişi Bektaşi, ceremonia era prezidată de liderul spiritual (*şeyh* sau *mürşit*) sau, în lipsa acestuia, de persoana învestită cu

gradul simbolic de *aşçıbaşı* (*aşçı baba*), „mai-mare al bucătarilor". Membrii lăcaşului se reuneau în seara de 10 *muharram*[33] în jurul marelui cazan folosit pentru prepararea hranei cu ocazii speciale, iar liderul spiritual inaugura ritualul, amestecând conţinutul cu o lingură uriaşă şi pronunţând formula: „pacea lui Dumnezeu asupra lui Husayn, blestemul lui Dumnezeu asupra ucigaşului lui Husayn!". Gestul său era imitat, în ordinea gradelor iniţiatice, de către toţi cei prezenţi, după care circuitul se relua în aceeaşi ordine, prelungindu-se pe întreaga durată a nopţii. Atât predarea, cât şi preluarea lingurii cu care se amesteca fiertura erau însoţite de invocaţia *Ya, Hüseyin!*, „O, Husayn!". Veghea dervişilor Bektaşi se sfârşea în zori, când cazanul era coborât de pe foc, iar *aşure* era consumată în grup.

Iată şi o mărturie privitoare la modul în care decurgea ritualul preparării *aşure* în mediile Bektaşi, la începutul secolului XX; autoarea evocării este Neşet Eren, descendenta unei renumite familii Bektaşi din Istanbul[34]:

> Cât despre petreceri, sărbătoarea de Aşure le întrecea pe toate. Cu trei zile înainte de sărbătoare, pirostriile din vatră erau date la o parte pentru a face loc uriaşului cazan, care era mutat din cămară în bucătărie. Cât de mult ne

33. Cu alte cuvinte, la sfârşitul perioadei de doliu menite să comemoreze evenimentele tragice de la Kerbala, din anul 680, şi, mai cu seamă, moartea lui Husayn, nepotul profetului Muhammad.
34. Neşet Eren, născută în 1915, era fiica lui Nüzhet Baba, ultimul *şeyh* al lăcaşului Bektaşi din Rumelihisarı, lăcaş cunoscut sub numele de Nâfi Baba Tekkesi şi, de asemenea, Şehitlik Dergâhı. Străbunicul său, Nâfi Baba, era celebru în epocă pentru umorul fin şi pentru generozitatea cu care-şi onora oaspeţii. Neşet Eren şi-a petrecut cea mai mare parte a copilăriei în lăcaşul din Rumelihisarı (ocupat de familia sa până în 1943), având ocazia de a se familiariza cu stilul de viaţă tradiţional şi cu reperele rituale ale ordinului Bektaşi. Neşet Eren a semnat, printre altele, o carte de bucate cu reţete tradiţionale, care s-a bucurat de mare popularitate în Occident la sfârşitul anilor '60 (*The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapi*, New York: Doubleday, 1969, cu mai multe reimprimări, în diverse formule, printre care *The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapi*, Izmir: Abajoli Matbaacılık ve Ticaret Kollektif Şirketi, 1982, şi *The Delights of Turkish Cooking*, Istanbul: Redhouse, 1988). „Colecţia" sa de reţete tradiţionale include şi o reţetă de *aşure*, numită de autoare *Noah's Pudding*. Tratatul de gastronomie semnat de Turabi Efendi în 1865, care relua, de fapt, în traducere engleză, tratatul lui Mehmet Kâmil (*Melceü't-Tabbâhîn*, „Refugiul bucătarilor") din 1844, cuprinde şi el o reţetă de *aşure* (*seray aşuresi*, „*aşure* preparată la palat" – p. 60).

> plăcea să-l privim pe bucătar cântărind cele douăzeci de ingrediente diferite care ajungeau în cazan pentru Budinca lui Noe[35]! Ne îngrămădeam unii în alţii, aşteptând nerăbdători să aprindem focul. Ne luptam apoi pentru a împinge torţa sub cazan, după care dădeam cu toţii buzna afară din bucătărie, strigând „eu am făcut-o, eu am făcut-o!". Focul urma să ardă vreme de o zi şi o noapte, cineva având grijă să mestece cu regularitate în fiertură, folosindu-se de o lingură de lemn cu mâner lung. Mai târziu reveneam rând pe rând şi cufundam de nenumărate ori lingura grea în cazan, pentru a fi alungaţi apoi de bucătar şi a reveni din nou, destul de curând. În dimineaţa sărbătorii, Bunicul cobora de la etaj şi-şi făcea apariţia anuală în bucătărie. Toţi stăteau deoparte, cu mâinile încrucişate în faţă şi capul plecat, imitaţi fiind de copii. Bunicul rostea o rugăciune, iar apoi lua lingura şi punea nişte budincă într-un castron întins de bucătar. După aceea se arătau săracii din sat, spre a-şi lua în primire, fiecare în parte, propriul bol, plin cu budincă. [Apoi] urmau să fie trimişi degrabă pe la prieteni mesageri înarmaţi cu carafe de preţ[36], pline cu budincă. (Eren 1982: 12)

Reţete de preparare a *aşure* se găsesc şi în „tratatul de gastronomie" elaborat de Ali Eşref Dede, superiorul (*postnişin*) lăcaşului Mevlevi din Edirne; acesta enunţă principiile „de bază" ale pregătirii felului respectiv, fără a face vreo referire la dimensiunea sa simbolică, după care indică reţeta de *aşure* folosită de palatul imperial (*saray aşurası*).

Se cuvine să precizăm că tratatul gastronomic evocat mai sus – în fapt, o „carte de bucate" cu finalitate nu foarte limpede[37] – datează din

35. Reamintim că, potrivit uneia dintre semnificaţiile atribuite „budincii" numite *aşure*, aceasta ar simboliza prima mâncare gătită de profetul Noe la sfârşitul Potopului, cu resturile de alimente rămase pe arcă; şi această interpretare asociază, aşadar, *aşure* cu ideea de renaştere, de reluare a ciclurilor vieţii, de continuitate.
36. Vasele speciale numite *aşurelik*, despre care pomeneam ceva mai sus, aveau de obicei formă de carafă şi erau confecţionate din porţelan sau, în variantele mai ieftine, din faianţă; forma vasului, care trebuia să fie, fără îndoială, funcţional, sugerează că *aşure* era, la vremea respectivă, ceva mai puţin consistentă decât astăzi.
37. În mediile Mevlevi, la fel ca şi în cele Bektaşi, prepararea hranei era privită în cheie simbolică (operele lui Jalāl ad-Dīn Rūmī vehiculează, de altfel, numele a numeroase tipuri de alimente, cărora le sunt atribuite valenţe cu mult mai subtile decât s-ar putea presupune la o abordare superficială); „alchimiei gastronomice" îi revenea un loc esenţial în antrenamentul spiritual al postulanţilor şi discipolilor, iar gradele spirituale aminteau de modul de organizare al unei bucătării. La fel se întâmpla şi în ordinul Bektaşi, care le transmisese această formulă şi ienicerilor, al căror patron spiritual era. În

perioada 1858-1859, el rămânând în manuscris vreme de mai bine de un secol. Lucrarea cuprinde 210 reţete, grupate în 19 capitole care evocă, în foarte mare măsură, structura lucrărilor similare de factură modernă – le reproducem mai departe, spre edificare: 1. Ciorbe de legume (5 reţete); 2. Salate şi murături (4 reţete); 3. Diverse varietăţi de *kebap* (15 reţete); 4. Carne prăjită sau la grătar (10 reţete); 5. Diverse varietăţi de halva şi cataif (55 reţete); 6. Jeleuri pe bază de amidon şi îngheţate (13 reţete); 7. Fursecuri cu migdale, alune, fistic etc. (8 reţete); 8. Fursecuri cu glazură sau însiropate cu şerbet şi alte prăjituri similare (8 reţete); 9. Murături (10 reţete); 10. Feluri de mâncare pe bază de paste (2 reţete); 11. Plăcinte şi gogoşi (17 reţete); 12. Legume umplute (5 reţete); 13. Diverse varietăţi de picioare de oaie în aspic (*paça*) şi chiftele de vinete (6 reţete); 14. Chiftele de carne (5 reţete); 15. Preparate pe bază de spanac şi dovleac (4 reţete); 16. Prepararea măduvei [de vită] şi a tocanelor (12 reţete); 17. Diverse sortimente de pilaf (11 reţete); 18. Nectaruri şi compoturi (18 reţete); 19. Metode de producere a gheţii (2 reţete).

Tratatul lui Ali Eşref Dede oferă informaţii preţioase cu privire la preferinţele alimentare ale adepţilor Mevlevi şi scoate în evidenţă nu doar varietatea, ci şi rafinamentul acestora. El contrazice, printre altele, ideea privitoare la interdicţia cărnii de peşte la nivelul ordinului[38], căci autorul oferă mai multe reţete de preparare a acestuia, adăugându-le chiar o serie de sfaturi practice, care par să izvorască dintr-o experienţă îndelungată.

Şi pentru că aminteam de interdicţia referitoare la consumul cărnii de peşte în unele cercuri congregaţionale, trebuie să precizăm că aceleaşi medii promovau şi alte tipuri de tabuuri alimentare – unele ramuri ale ordinului Bektaşi, cu varianta sa populară, Alevi, evitau carnea de iepure, de cocoş sau chiar de urs, sub influenţa foarte probabilă a altor grupuri

---

astfel de cercuri, transmiterea cunoştinţelor, inclusiv a celor legate de procesul de preparare a alimentelor şi de simbolismul diverselor faze implicate de acesta, se realiza pe cale orală, aşa cum se întâmplă în orice transmitere de tip iniţiatic. Aşa se explică faptul că nu ne-a parvenit şi nici nu s-a consemnat existenţa vreunui tratat similar până în perioada târzie, când a intervenit probabil o modificare de paradigmă, sub impactul modernităţii.

38. Aceeaşi interdicţie, limitată însă la anumite specii de peşte, este invocată şi de unii adepţi ai ordinului Bektaşi. Motivele, în asemenea cazuri, sunt mai degrabă obscure, cu atât mai mult cu cât nu-şi au sursa în Coran; de cele mai multe ori este vorba de prejudecăţi moştenite sau de reticenţe determinate, pur şi simplu, de mirosul neobişnuit (pentru unii, dezagreabil) al peştelui.

heterodoxe cu care intraseră în contact sau cu care fuzionaseră de-a lungul timpului, împrumutându-le parţial şi practicile alimentare. Anumite interdicţii de această factură îşi au, cu siguranţă, obârşia în perioada preislamică; subiectul este însă prea vast şi prea complex pentru a fi abordat în acest cadru.

Dincolo de opţiunile personale ale unor adepţi sau de austeritatea programatică a ordinelor cu vederi radicale, lăcaşele sufite nu puneau însă accentul pe ideea de post sau de mortificare a trupului prin privare de hrană. Mesele constituiau mai degrabă momente de celebrare a bucuriilor vieţii şi erau precedate de o rugăciune, rostită de „decanul de vârstă" sau de persoana cu cea mai mare autoritate în rândul mesenilor. De pildă, rugăciunea care preceda masa adepţilor Bektaşi (*sofra tercemanı*) era rostită de maestrul spiritual (*şeyh* sau *mürşit*):

> În numele Șahului, Allah Allah! Să rostim mai întâi: „Allah!" Să rostim: „Allah cel veşnic!" A venit masa lui Ali, să rostim: „O, Șahule!" Șahul să dăruiască, iar noi să ne hrănim. Pe Allah! El! (Noyan 1987: 81-82; Birge 1994: 167; Uluçay 1992: 33).

Sfârşitul mesei era marcat printr-o altă rugăciune:

> În numele Șahului, Allah Allah! Binefacerea Celui Slăvit, darul ceresc al Prietenului lui Allah[39]! [Masa] aceasta s-a săvârşit, să vină o alta – mai îmbelşugată! Să ne dea Allah 1001 de daruri dumnezeieşti! Celor care s-au ospătat – lumina credinţei! Să fie primită slujirea fraţilor noştri de suflet care s-au hrănit şi i-au hrănit pe cei iubitori de pace, care au aflat şi au adus hrana, care au gătit bucatele şi au aşternut masa, care se află în slujba mesei, iar Allah, desăvârşiţii să le fie reazem! Niciunul dintre ei să nu cunoască durerea şi întristarea! Să avem parte de noroc din belşug din partea stăpânilor noştri – Cei 12 Imami! Să se milostivească cu leacuri pentru cei betegi! Preasfântul nostru întemeietor să ne vină în sprijin; dezvăluirea tainei lui Ali, curata sa priveghere să fie baldachin deasupra creştetelor noastre! Ruga lui Muhammad, lumina Profetului, mărinimia lui Ali! El, pentru hrana cea de toate zilele, pentru cuviinţa cuvenită mesei, pentru dărnicia desăvârşiţilor, pentru clipa celor mărinimoşi, pentru cei adevăraţi, prezenţi ori absenţi! (Noyan 1987: 82; Birge 1994: 167-168; Uluçay 1992: 33).

39. Profetul Abraham.

Este de notat că, în aşezămintele Bektaşi, rugăciunile rostite la începutul şi la sfârşitul mesei erau întotdeauna urmate de ingerarea simbolică a unei prize de sare. Sarea era învestită cu valenţe sacre încă din perioada preislamică, la fel ca şi masa propriu-zisă. Consumul de sare la începutul şi la sfârşitul mesei este consemnat însă în toate mediile otomane, nu doar în cele sufite. Într-un manuscris anonim intitulat *Mecma‘ ül-Âdâb*, „Colecţie de norme de conduită”[40], redactat în anul 1889 la Istanbul, se recomanda, de exemplu, ca după rugăciunea de binecuvântare a mesei să se ingereze puţină sare, date fiind calităţile curative şi „purgative” ale acesteia.

Caracterul sacru şi, totodată, protector al sării este susţinut şi de tradiţia populară. Nou-născuţii sunt adeseori îmbăiaţi în apă sărată sau, eventual, li se presară trupul cu sare, deoarece se crede că această practică îi va face viguroşi şi îi va feri mai târziu de mirosul neplăcut al sudorii. În zona Manisa, zestrea miresei cuprinde şi un drob de sare gemă, pe care aceasta urmează s-o păstreze până la moarte (Türkmen 1990: 390-391). Expresia *tuz ekmek hakkı*, „dreptul la sare şi pâine”, care sintetizează ideea de favoare şi, totodată, de gratitudine faţă de superior sau binefăcător[41], apare frecvent în documentele medievale otomane, sugerând natura relaţiei dintre seniorii locali şi vasalii lor, definiţi în primul rând prin starea de dependenţă economică. Principiul amintit este evocat şi în hagiografia consacrată fondatorului eponim al ordinului Bektaşi, Hacı Bektaş: arhitectul mausoleului (*türbe*) ridicat în memoria acestuia îl roagă pe Hızır Lâle, succesorul spiritual al lui Bektaş, să-l îngroape pe pragul lăcaşului memorial, „în numele dreptului la sare şi pâine” (*tuz ekmek hakkı için*); rugămintea sa reprezintă o recunoaştere a calităţii de mentor, de patron spiritual, de protector a lui Hacı Bektaş, „sfântul din Horasan” (*Vilâyet-Name* 1995: 89-90).

40. Ca şi alte lucrări cu conţinut similar, acest manuscris cuprinde, printre alte norme comportamentale, indicaţii cu privire la regulile care trebuie respectate în cursul meselor şi la ritualul care însoţeşte îngurgitarea apei, precum şi referiri la calităţile nutritive ale anumitor alimente.
41. În biografia legendarului Satuq Buġra Han, întemeietorul dinastiei karakhanide (inclusă în „Istoria *Uwaysi*-ilor” de Ahmad din Uzgan), se precizează că, devenit musulman şi confruntându-se cu adversarii noii sale religii, eroul este incapabil să-şi ucidă părintele adoptiv, rămas fidel credinţelor ancestrale, pentru că „se nutrise cândva din sarea sa” (Baldick 1993: 78). În cuprinsul aceleiaşi legende, Satuq, aflat la vânătoare, se roagă lui Dumnezeu să-i dăruiască sare, spre a conferi savoare vânatului pe care-l pregăteşte, iar sarea, cu valenţe mistice, coboară „din lumea invizibilului” (*ibidem*: 79).

Amintim, de asemenea, că ceremoniile de inițiere ale multor ordine mistice din spațiul otoman, dar și ale asociațiilor corporative cunoscute sub numele de Ahilik presupuneau și ingerarea simbolică de sare sau apă sărată. Acest act se asocia cu ideea de jurământ, dar și de alianță sacră, permițând accesul la misterele transcendentului, căci apa sărată, creditată cu virtuți lustrale, avea reputația de a deschide canalele „percepției teofanice". Sarea dizolvată în apă sugera dispariția eului în oceanul Unității divine – esență a oricărui demers mistic. Această interpretare se regăsește și într-o istorie apocrifă reținută de mai multe statute (*fütüvvetname*) ale asociațiilor de tip Ahi, extrem de influente în Anatolia până către secolul al XV-lea. Valențele purificatoare, dar și inițiatice ale sării[42], valoarea de rit de comuniune atribuită consumului său colectiv sunt confirmate și de alte tipuri de ceremonii de inițiere, practicate în spațiul extraislamic. În creștinismul timpuriu, de pildă, ridicarea la gradul de catehumen presupunea un ritual alcătuit din trei secvențe: exsuflație (însoțită de o formulă de exorcizare), semnul crucii pe frunte și administrarea de sare exorcizată, definite de Arnold Van Gennep (1996: 90) ca rit de separare, urmat de un rit mixt – de separare și agregare – și, în fine, de un rit de agregare. Putem aprecia așadar că, în toate cazurile semnalate mai sus, dar și în altele similare, ingerarea sării întrunește atributele unui rit de agregare – „aspirantul" este primit, pe această cale, în comunitatea inițiaților.

Cafeaua și cafenelele, ceaiul, tutunul și opiumul

Cafeaua a stârnit nenumărate controverse încă de la apariția sa în Imperiul Otoman, mai cu seamă că s-a bucurat de o primire entuziastă din partea populației, iar consumul său s-a răspândit rapid în toate mediile

42. Pâinea și sarea le sunt adeseori oferite participanților la ceremoniile și riturile de trecere, ca și oaspeților, în timpul riturilor de agregare. Claudine Brelet-Rueff (1991: 110, 119-123) atrage atenția asupra rolului biologic vital al sării: lichidul amniotic, care protejează embrionul uman, este sărat, la fel ca și marea din care s-a ivit viața planetară. Sensul de element de agregare atribuit sării în cuprinsul unor rituri evocă și ipostaza alchimică a sării, ca principiu conector, unitiv, situat între sulf – principiu activ, masculin, reprezentând forma și proprietățile active, precum combustibilitatea, corozivitatea etc. – și mercur – principiu pasiv, feminin, reprezentând materia și proprietățile pasive, precum volatilitatea, fuzibilitatea, maleabilitatea etc.

sociale. Originară, probabil, din Etiopia, ea îşi datora numele provinciei etiopiene Kaffa, unde continuă să crească şi astăzi în stare sălbatică. De aici pare să fi pătruns, în secolul al XIV-lea sau al XV-lea, în Yemen (socotit de către unii istorici teritoriul său real de origine). Spre 1511, cafeaua era semnalată la Mecca, de unde urma să difuzeze, graţie pelerinilor şi negustorilor, către vest, ajungând în Egipt, în Siria şi, de aici, la Istanbul, dar şi către est, ajungând în Iran. Cafeaua avea să rămână pentru multă vreme un monopol al Orientului Mijlociu, de unde urma să ajungă, graţie aspiraţiilor teritoriale ale otomanilor, şi în Europa[43]. Pe de altă parte, dată fiind prohibiţia alcoolului în islam, cafenelele din zonele dominate de această religie aveau să dobândească o importantă funcţie de socializare, asemănătoare, în anumite privinţe, cu cea jucată de localurile sau birturile europene.

În epoca lui Soliman Magnificul (1520-1566), cafeaua era comercializată iniţial de vânzători ambulanţi, pe străzi. Tot Soliman Magnificul a fost cel care a îngăduit deschiderea primei sau primelor cafenele istanbuleze, în ciuda reticenţelor exprimate în această privinţă de teologi, care numeau noua băutură „duşmanul cel negru al somnului şi al împerecherii", văzând în ea o „lucrare a Diavolului" (Ünver 1962: 44; Barber 1973: 42); unii învăţaţi musulmani socoteau chiar că frecventarea cârciumilor era preferabilă frecventării cafenelelor, căci prezenta mai puţine „pericole" în ceea ce privea dependenţa de „viciu"; multe dintre argumentele vehiculate în cursul acestor dispute ni se par astăzi hilare, dar ele reflectă spiritul şi, într-o anumită măsură, temerile puritane ale cercurilor dogmatice. Data apariţiei primei cafenele istanbuleze rămâne incertă: 1552, 1553, potrivit istoricului şi poetului Mustafa Ali din Gelibolu (cca. 1541-1600), sau 1554-1555, potrivit istoricului şi cronicarului Ibrahim Peçevi (cca. 1572-1650); acesta din urmă se referă la două cafenele, deschise de doi sirieni din Alep, respectiv din Damasc în cartierul Tahtalkale (Kia 2011: 234-235). Süheyl Ünver (1962: 44) apreciază însă că cele două cafenele amintite de Peçevi şi de alte surse care preiau informaţia furnizată de el erau percepute mai degrabă ca nişte

43. Prima cafenea europeană înregistrată ca atare s-ar fi deschis la Viena, după eşecul celui de-al doilea asediu otoman (1683); proprietarul ei ar fi fost un grec sau, după alte surse, un armean. Date mai recente sugerează însă că în Europa existau şi înainte de această dată localuri în care se servea cafea (la Veneţia, la Oxford, la Paris etc.).

„curiozităţi” şi că adevăratele cafenele istanbuleze urmau să-şi facă apariţia abia către sfârşitul domniei lui Ahmet I, respectiv în anul 1615 (existaseră, probabil, şi alte tentative similare, căci se vorbeşte despre existenţa unei cafenele şi în 1604).

Albertus Bobovius (1999: 112) observa, în acelaşi secol al XVII-lea, că băutura numită de turci *kaveh* era cunoscută, măcar din auzite, şi în Franţa; el simţea nevoia să ofere câteva explicaţii succinte cu privire la aspectul, la prepararea şi la virtuţile sale digestive, explicaţii determinate, probabil, şi de disputele pe marginea caracterului său benefic sau nociv. Tot el aprecia că, în cantităţi mari, această băutură avea virtutea de a îndepărta somnul şi de a atenua durerile de cap. Jean-Baptiste Tavernier se referea şi el la cafea în cuprinsul relatării sale privitoare la seraiul imperial otoman, datând din acelaşi însufleţit secol al XVII-lea; el nota, printre altele, că licoarea preparată de turci era mai gustoasă decât cea cunoscută în Occident şi descria pe larg modul în care era servită la curtea otomană.

Cafeaua a făcut în mod constant obiectul unor măsuri prohibitive ori punitive sau, dimpotrivă, concesive din partea statului otoman. Am putea afirma că, în anumite epoci, raportarea la ea a transformat-o într-un veritabil „instrument politic”, contribuind la sporirea popularităţii unor sultani sau, dimpotrivă, grăbindu-le prăbuşirea în vremuri de cumpănă. De pildă, la începutul anului 1633, când un mare incendiu distrugea circa patru cincimi din Istanbul şi provoca mari nemulţumiri populare, ale căror ecouri răzbăteau până în cafenele, sultanul Murat IV Gazi (1623-1640) a promulgat o lege prin care se interziceau consumul cafelei şi al tutunului şi se dispunea închiderea tuturor localurilor de tip *kahvehane* – interdicţie rămasă în vigoare pe tot parcursul domniei sale. Un an mai târziu, acelaşi sultan poruncea închiderea tuturor cârciumilor şi interzicea comerţul cu băuturi alcoolice. Aceste interdicţii erau aplicate cu aceeaşi severitate cu care era urmărită, în epocă, respectarea obligaţiei non-musulmanilor de a purta veşminte şi însemne specifice (Mantran 1989a: 235).

Sultanul Mustafa II Gazi (1695-1703), care urma să dispună, la rândul său, o serie de măsuri menite să contribuie la redresarea economică a Imperiului, avea să reducă cheltuielile publice sporind, printre altele, impozitele pe tutun şi cafea (Mantran 1989a: 249); acestea erau asimilate categoriei articolelor de lux, deloc indispensabile traiului zilnic (am putea vorbi, prin urmare, de o „taxă pe viciu” *avant la lettre*).

Hüseyin Paşa, mare-vizir (1697-1702) în epoca aceluiaşi Mustafa II, avea să încerce, în schimb, să consolideze încrederea în autorităţi prin diminuarea taxelor prevăzute pentru diverse categorii de „produse de consum" (ulei, săpun, cafea, tutun), prin reduceri de impozite în favoarea păturilor defavorizate ale societăţii etc. (Mantran 1989a: 271). Măsurile de acest gen evidenţiază, pe de o parte, popularitatea constantă a cafelei (şi a tutunului) de-a lungul timpului şi, pe de altă parte, tentativa autorităţilor de a converti articole de consum aparent banale în adevărate instrumente de manipulare a opiniei publice, de eliberare a tensiunii sociale, de sporire a popularităţii claselor dominante în momente critice.

Este demn de menţionat faptul că ceaiul, atât de răspândit astăzi în Turcia şi în largi zone din Orientul Mijlociu, era departe de a se bucura de aceeaşi trecere în perioada otomană. Se consideră, în general, că ceaiul a ajuns în Iran în secolul al XIII-lea, pe filieră mongolă, propagându-se apoi şi în regiunile învecinate, deşi fără ecouri notabile. Consumul masiv de ceai s-a răspândit în Iran abia în secolul al XIX-lea, sub înrâurirea Rusiei. Culturile de ceai din Iran şi Turcia s-au dezvoltat, pe de altă parte, pe scară largă abia la începutul secolului XX, ca urmare a măsurilor adoptate de guvernele celor două ţări pentru reducerea dependenţei de cafea, care nu putea fi cultivată în zonele amintite şi al cărei preţ atingea, în perioadele de criză, praguri exorbitante. Primele culturi de ceai din Turcia au apărut în 1924, la Rize, în partea de est a regiunii Mării Negre, după mai multe tentative de aclimatizare eşuate, care debutaseră către sfârşitul secolului al XIX-lea (Klasra/Khawar/Aasim 2007: 523-525). Aceasta nu înseamnă, desigur, că ceaiul era cu totul ignorat în perioada clasică otomană; el era cunoscut şi apreciat însă mai degrabă în anumite medii (printre acestea se numărau cercurile levantinilor, dar şi ale europenilor stabiliţi în Turcia otomană), care şi-l procurau pe filiere determinate şi în cantităţi limitate[44].

Tutunul, care întrunea aceeaşi largă apreciere ca şi cafeaua, constituia şi el obiect de dispută, dar şi de şantaj social periodic. Potrivit istoricului şi cronicarului otoman Ibrahim Peçevi, tutunul ar fi fost introdus în Imperiul

44. Comentând „inventarul după deces" realizat după moartea unui negustor non-musulman din Ankara secolului al XVII-lea, în posesia căruia se găsea şi o cantitate modestă de ceai destinată, fără doar şi poate, consumului propriu, Suraiya Faroqhi (2009: 40, 289, n. 37) observă că nu s-a realizat până în prezent niciun studiu cu privire la răspândirea consumului de ceai în Turcia otomană.

Otoman pe vremea sultanului Ahmet I (1603-1617)[45] – să ne amintim că, potrivit lui Süheyl Ünver, din epoca sa datează şi primele cafenele „autentice" –, întâmpinând o vie rezistenţă din partea autorităţilor religioase; tot pe vremea lui Ahmet I s-a înregistrat, de altfel, şi prima tentativă de scoatere a lui în afara legii (Grehan 2006: 1362). Tutunul ar fi fost condamnat iniţial de *şeyhülislâm*-ul în funcţie, care îl socotea potrivnic preceptelor *Coranului*, pentru ca mai apoi să fie dezincriminat sub presiunea opiniei publice, mai cu seamă că nu părea vizat în niciun fel de scriptura islamică. Din acel moment, a început să fie nu doar prizat, ci şi cultivat intens în Turcia, căci nu punea probleme deosebite de aclimatizare; el a continuat să fie însă contestat, ba chiar scos în afara legii în diverse perioade. Aşa s-a întâmplat pe vremea austerului Murat IV Gazi (1623-1640), pomenit ceva mai devreme, care, sub înrâurirea lui Mehmet Efendi Kadızade, carismaticul inspirator al mişcării puritane şi antisufite cunoscute sub numele Kadızadeli, a interzis atât fumatul, cât şi utilizarea opiumului în spaţiul public. Murat IV obişnuia să colinde, deghizat, prin cafenelele din Istanbul, spre a-i depista pe cei care încălcau legea, dispunând nu de puţine ori executarea lor imediată. Se spune că i-ar fi surprins odată fumând pe unul dintre „grădinarii" săi (aşa-numiţii *bostancı*, care îndeplineau şi funcţia de paznici ai palatului imperial) şi pe soţia acestuia, ordonând să le fie amputate picioarele şi să le fie expuse mai apoi trupurile în public, spre a le servi drept pildă tuturor eventualilor contravenienţi (Barber 1973: 80-84). Motivele înverşunării sale sunt mai puţin limpezi: unii comentatori au sugerat că la mijloc s-ar fi aflat teama de incendiile care devastau periodic Istanbulul, ale cărui case era construite predominant din lemn; alţii evocă suspiciunea pe care o trezeau cafenelele, devenite locuri de reuniune şi dezbatere pentru categorii foarte diverse de populaţie şi percepute, datorită încălcării convenţiilor şi barierelor sociale, ca spaţii promiscue, periculoase pentru moralitatea publică (Grehan 2006: 1363-1364). Interdicţiile n-au servit însă la prea

45. Suraiya Faroqhi (2005: 217) precizează că tutunul a pătruns în Imperiul Otoman fie din Italia, fie de la graniţele Imperiului Habsburgic, fiind adoptat cu entuziasm de ienicerii care participaseră la campanii în zonele respective sau în altele limitrofe. Potrivit lui James Grehan (2006: 1354-1355), tutunul ar fi fost adoptat iniţial de medicii otomani (în general, non-musulmani), care, sub înrâurirea confraţilor lor europeni, îl foloseau pentru prepararea cataplasmelor, dar şi ca antidot pentru otravă şi ca abortiv.

mare lucru, în ciuda pedepselor exemplare aplicate prevaricatorilor; singura diferenţă era că în perioadele de „opreliște" se fuma pe ascuns; „discreţia" era, de altfel, recomandabilă în cazul tuturor „substanţelor" care stârneau dezaprobarea autorităţilor religioase.

Aşa cum se poate deduce din măsurile prohibitive pe care le aminteam mai sus, categoria substanţelor situate la limita licitului şi, implicit, ameninţate mereu cu prohibiţia includea şi opiumul (*afyon*). Consumul de opium era extrem de răspândit atât în rândul bărbaţilor, cât şi al femeilor, mai cu seamă în zone precum Isparta şi Afyonkarahisar, unde era cultivat pe scară largă (Faroqhi 2005: 217). Autorităţile manifestau o anumită toleranţă faţă de această deprindere, cu atât mai mult cu cât ea se manifesta şi în rândul elitelor; opiumul era folosit şi în scopuri medicale (ca anestezic şi analgezic), dar şi în gastronomie, îndeosebi pentru prepararea unor dulciuri cu specific regional. Unele congregaţii sufite apelau la opium pentru inducerea transei extatice, în cursul ceremoniilor specifice (Kia 2011: 244-245); el era pomenit ca atare sau prin termeni cifraţi[46] în întreaga literatură sufită. Membrii ordinelor mistice erau, de asemenea, mari consumatori de cafea, care le permitea să-şi prelungească starea de trezie în timpul ritualurilor nocturne şi al altor ceremonii specifice, dar şi consumatori pasionaţi de tutun.

Opiumul nu era, desigur, singura substanţă halucinogenă care se bucura de trecere în perioada otomană. Printre preferinţele în materie ale populaţiei se număra şi ciumăfaia sau laurul (*tatula*, *şeytan otu*), care era procurată, în principiu, de la spiţeri şi care, fiind foarte toxică, trecea drept periculoasă, mai cu seamă în combinaţie cu opiumul. Bărbaţii din straturile inferioare ale societăţii istanbuleze mai foloseau în chip de halucinogen şi un praf verde (*maslak*), obţinut din frunze de cânepă sălbatică (And 2003: 192; Kia 2011: 245).

Studiul de faţă, consacrat preferinţelor şi cutumelor alimentare ale Turciei otomane rămâne, desigur, limitat, nu doar prin natura demersului, ci şi prin obiectivele sale; el poate fi privit mai degrabă ca o trecere în revistă a unui număr de constante care şi-au păstrat, în mare măsură, relevanţa şi astăzi, dincolo de detaliile determinate de condiţionări şi evoluţii economice, dar şi de mode şi epoci. Ne permitem să observăm că

46. De pildă, *kaygusuz*, lit. „fără griji" printre adepţii Bektaşi şi, mai cu seamă, printre membrii ramurii *kalenderi* a acestui ordin.

bucătăria otomană era la fel de cosmopolită ca și imperiul ale cărui trăsături le reflecta, dacă nu chiar hibridă, înregistrând, pe de altă parte, numeroase variații regionale, determinate de resursele locale, de istoricul fiecărei așezări, de structura populației, de moștenirea culturală a grupurilor reunite între hotarele sale[47]. Aspectul cosmopolit decurgea însă și din gradul înalt de receptivitate al civilizației turce, care a preluat de-a lungul secolelor nenumărate sugestii oferite de celelalte civilizații cu care a intrat în contact, adaptându-le propriului profil și *pattern* integrator. Așa se explică faptul că gastronomia și, în sens mai larg, cultura mesei în Turcia nu se remarcă printr-o trăsătură dominantă, ci dimpotrivă, printr-o mare diversitate de opțiuni – o diversitate care i-a devenit, în timp, intrinsecă.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Abdulkadiroğlu, Abdulkerim 1992 – „Kastamonu Mutfağı (Dünü-Bugünü)", în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, V. Cilt: *Maddi Kültür*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, pp. 1-21.

Akbulut, Dilek 2010 – „Bektaşi Kazanlarından Saray Aşureliklerine Bir Paylaşım Geleneği Olarak Aşure", în *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55, pp. 269-280.

Albertus Bobovius 1999 – *Topkapi. Relation du Sérail du Grand Seigneur* (ed.: Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.

Algar, Ayla 1992 – „Food in the Life of the Tekke", în Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, pp. 296-303.

And, Metin 2003 – *16. Yüzyılda İstanbul. Kent. Saray. Günlük Yaşam*, Istanbul: Akbank Yayınları.

Armağan, Mustafa 2008 – *Osmanlı'nın Mahrem Tarihi. Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Padişahları*, Istanbul: Timaş Yayınları.

Baldick, Julian 1993 – *Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*, New York: New York University Press.

Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.

47. Nu ne-am referit decât cu totul conjunctural la „bucătăriile regionale", căci acestea ar necesita, cu siguranță, studii aparte; abordarea lor comparativă ar putea să evidențieze însă anumite disparități sau, cel puțin, particularități, legate de evoluția preotomană și otomană a fiecărei comunități în parte.

Birge, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac Oriental.

Brelet-Rueff, Claudine 1991 – *Les médecines sacrées* (deuxième édition, revue et augmentée), Paris: Albin Michel.

Burçak, Evren 1998 – *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, Istanbul: Milliyet Yayınları.

Emecen, Feridun M. 2006 – „Şehzadenin Mutfağı: III. Mehmed'in Şehzadelik Döneminde Manisa Sarayına Ait Bir Mutfak Masrafı Defteri", în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* (orig.: *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, 2003), Istanbul: Kitap Yayınevi, pp. 111-147.

Eren, Neşet 1982 – *The Art of Turkish Cooking or, Delectable Delights of Topkapi*, Izmir: Abajoli Matbaacılık ve Kollektif Şirketi.

Faroqhi, Suraiya 2005 – „Food, Drink and Sociability", în Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londra-New York: I. B. Tauris, pp. 204-221.

Faroqhi, Suraiya 2009 – *Orta Halli Osmanlılar: 17. Yüzyılda Ankara ve Kayseri'de Ev Sahipleri ve Evler* [orig.: *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in 17th Century Ankara and Kayseri*, 2002], Istanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Faroqhi, Suraiya / Neumann, Christoph K. 2006 – *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* [orig. *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, 2003], Istanbul: Kitap Yayınevi.

Gölpınarlı, Abdülbâki (ed.) 1958 – *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş Veli*, Istanbul: İnkılâp Yayınevi.

Grehan, James 2006 – „Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)", în *American Historical Review* 111/5, pp. 1352-1377.

Halıcı, Feyzi (ed.) 1992 – *Ali Eşref Dede'nin Yemek Risalesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Halıcı, Nevin 1992 – „Sille'de Özel Gün Yemekleri", în *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, V. Cilt: *Maddi Kültür*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, pp. 103-109.

Hasluck, F. W. 1928 – *Bektaşilik Tetkikleri*, Istanbul: Devlet Matbaası.

Hattox, Ralph S. 1998 – *Kahve ve Kahvehaneler. Bir toplumsal İçeceğin Yakın Doğu'daki Kökenleri* [orig.: *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, 1985], Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire Ottoman: XVe-XIIIe siècles*, Paris: Les Belles Lettres.

Kazancıgil, Ratip 1993 – *Edirne Helva Sohbetleri ve Kış Gecesi Eğlenceleri*, Edirne: Türk Kütüphaneciler Derneği Edirne Şubesi.

Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.

Klasra, Mushtaq Ahmed / Khawar, Khalid Mahmood / Aasim, Muhammed 2007 – „History of Tea Production and Marketing in Turkey", în *International*

Journal of Agriculture & Biology 9/3, pp. 523-529.
Lewis, Bernard 1996 – *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*, New York: Scribner.
Lifchez, Raymond (ed.) 1996 – *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
Mantran, Robert (coord.) 1989 – *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard.
Mantran, Robert 1989a – „L'État ottoman au XVII[e] siècle: stabilisation ou déclin?", în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 227-264.
Munteanu, Luminița 2005 – *Dervişi sub zodia Semilunei. Istoria unei confrerii mistice şi a patimilor sale*, Bucureşti-Cluj-Napoca: Kriterion.
Munteanu, Luminița 2012 – „Cuire à l'ancienne. Quelques remarques sur le 'traité de gastronomie' d'Ali Eşref Dede, *postnişîn* du *tekke* Mevlevî d'Edirne", în *Analele Universității Bucureşti. Limbi şi Literaturi Străine*, LXI/2, pp. 3-19.
Neumann, Christoph K. 2006 – „18. Yüzyıl Osmanlı Saray Mutfağında Baharat", în Suraiya Faroqhi/Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, Istanbul: Kitap Yayınevi, pp. 149-184.
Noyan, Bedri 1987 – *Bektaşilik Alevîlik Nedir*, Ankara: Doğuş.
[Ogier Ghiselain de Busbecq] 1881 – *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Seigneur de Bousbecq, Knight, Imperial Ambassador* (ed.: Charles Thornton Forster / F. H. Blackburne Daniel), I: *Turkish Letters* I-IV, Londra.
Özbil, Alev 2011 – „Edirne'nin Gaziler Helvası ve Helva Sohbetleri", în *Acta Turcica* III, 1/1, pp. 57-62.
Özlü, Zeynel 2011 – „Osmanlı Saray Şekerleme Ve Şekerlemecileri İle İlgili Notlar", în *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58, pp. 171-190.
Reindl-Kiel, Hedda 2006 – „Cennet Taamları. 17 Yüzyıl Ortalarında Osmanlı Sarayında Resmi Ziyafetler", în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, Istanbul: Kitap Yayınevi, pp. 55-109.
Samancı, Özge 2006 – „19. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Elitinin Yeme-İçme Alışkanlıkları", în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, Istanbul: Kitap Yayınevi, pp. 185-207.
Saritas, Suheyla 2011 – „The importance of wheat in teething celebration in Turkish Culture", în *International Journal of Sociology and Anthropology* 3/4, pp. 120-126.
Tanyeli, Uğur 2006 – „Osmanlı Metropollerinde Evlerin Konfor ve Lüks Normları", în Suraiya Faroqhi / Christoph K. Neumann, *Soframız Nur, Hanemiz Mamur. Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, Istanbul: Kitap Yayınevi, pp. 333-352.
[Tavernier, Jean-Baptiste] 1677 – *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignor's Seraglio. Containing Several Remarkable Particulars, never before expos'd to public view*, Londra.
Turabi Efendi (ed.; trad.) 1865 – *The Turkish Cookery Book: A Collection of Receipts from the Best Turkish Authorities*, Londra.

Türkmen, Fikret 1990 – „De la naissance à la mort: sur quelques croyances anatoliennes", în Bethlenfalvy, Géza / Birtalan, Agnes / Sárközi, Alice / Vincovics, Judit 1990 – *Altaic Religious Beliefs and Practices: Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Budapest June 24-29, 1990*, Budapesta: Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences/Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, pp. 390-391.

Uluçay, Ömer 1992 – *Gülbang: Alevilik'te Dua*, Adana: Ajans 1 Yayıncılık.

Ünver, Süheyl 1962 – „Türkiyede Kahve ve Kahvehaneler", în *Türk Etnografya Dergisi* 5, pp. 39-84.

Van Gennep, Arnold 1996 – *Riturile de trecere* (trad. rom.: Lucia Berdan şi Nora Vasilescu) [orig. *Les Rites de passage*, 1909], Iaşi: Polirom.

DESPRE IENICERI, „COPIII DE SUFLET AI LUI ALLAH”

Vestitul corp de armată al ienicerilor care, din perspectiva multor istorici, era comparabil, mai cu seamă până prin secolul al XVII-lea, cu armatele profesioniste contemporane – „o maşină de război fără egal în Apus” (Stiles 2001: 69) –, a făcut parte din peisajul cotidian al Imperiului Otoman până la începutul secolului al XIX-lea, când a fost, oficial, desfiinţat (1826); odată cu scoaterea ienicerilor în afara legii se încheia un capitol zbuciumat, inegal, adeseori ambiguu, dar şi controversat din istoria Turciei otomane. Aşa cum avea să se întâmple mai târziu şi cu ordinele sufite, dizolvate pe valul entuziasmului juvenil, al optimismului, dar şi al voluntarismului republican în anul 1925, ei nu s-au făcut brusc nevăzuţi din spaţiul public, aşa cum am fi tentaţi să credem. Iată ce constata, de pildă, în 1855 unionistul moldovean Dimitrie Ralet, aflat la Istanbul pentru susţinerea unui memoriu referitor la secularizarea averilor mănăstireşti:

> Care-mi fu mirarea când, trecând prin o hudiţă întunecoasă, mă văzui deodată încungiurat de ienicerii ce-i ştiam desfiinţaţi de sultanul Mahmud; *kicelele* (căciulele) lor cele lungi, tarabuluzele (brâiele) ce-i învăleau, îi măreau în ochii mei şi-i făceau şi mai grozavi. Unul îşi răstea baltagul, altul îşi scotea iataganul, altul rădica ceaunul (cazanul), semnul răsculării, altul ţinea gârbaciul de cură ş-o mătură pentru pedeapsa trecătorilor, altul netezea un feliu de tambură (*suta*) în mână, dar nu cânta. Tocma când, întorcându-mă, credeam a mă feri de contactul acelei adunări de zurbagii, mă întâmpinai faţă în faţă cu aga ortalei, cu barbă tufoasă, cu două iatagane la brâu, cu sabie ce avea pe muchea ei răbuş de ucideri, cu mânica lui Emin Bektaşi (institutorul ienicerilor)[1] peste fes; doi neferi îi ţinea poalele caftanului îmbrăcate cu place de argint, dar încai prinsei la curaj, căci îi credeam îngreuiate mişcările. Câţiva sulaci, peici şi baltagii stau mai departe, cu capetele chilug şi mustăţele

1. Hacı Bektaş Veli, fondatorul ordinului mistic Bektaşi, devenit ulterior patronul spiritual al ienicerilor.

> tufoase şi zborşite şi cu căutăturile neclintite şi sălbatice. Atuncea hotărâtor îmi schimbai repede direcţia şi, lăsând în urmă nişte indivizi ai cărora muşchi şi forme denunţau o voinicie firească, a cărora fizionomie purta caracterul unei cruzimi atât de deprinse, mă dusei mai departe. (Ralet 1979: 87-88)

Percepţia asupra ienicerilor pare să fi fost adeseori oscilantă, de la o epocă la alta şi de la un mediu la altul. Ea putea să fie uneori contradictorie chiar în cazul aceleiaşi persoane, aşa cum se întâmpla, de pildă, cu Lady Mary Montagu, soţia ambasadorului britanic la Istanbul, ale cărei scrisori către prieteni oferă o imagine plină de culoare şi, mai cu seamă, lipsită de prejudecăţi asupra societăţii otomane de la începutul secolului al XVIII-lea. Aceasta remarcă, în mai multe rânduri, evoluţia brutală şi caracterul dur al ienicerilor care, uneori, fac parte din escorta sa[2], dar nu se poate opri să nu le evidenţieze ataşamentul faţă de persoana pe care o protejează sau servesc:

> Totuşi, aceşti oameni au foarte mari calităţi. Sunt servitori foarte devotaţi şi foarte fideli şi consideră că este de datoria lor să se bată pentru tine în orice împrejurare; am, în această privinţă, un exemplu amuzant din acea parte a Philippopolisului[3] în care escorta noastră personală venise să ne întâmpine; comandasem din întâmplare porumbei pentru cină, moment în care unul dintre ienicerii mei a plecat îndată în căutarea cadiului (funcţionarul principal al oraşului) şi i-a ordonat să ne trimită trei duzini. Bietul om i-a răspuns că trimisese să se caute pretutindeni, dar că nu izbutise să facă rost de aşa ceva. Ienicerul, înfierbântat de propriu-i zel, l-a făcut deîndată prizonier în odaia sa, spunându-i că se cuvenea să moară pentru neobrăzarea de care dădea dovadă, de vreme ce căutase o scuză spre a se da în lături de la poruncile mele; din respect pentru mine, nu l-ar fi pedepsit însă decât dacă i-aş fi poruncit eu, aşa încât venea să mă întrebe, nespus de serios, ce era de făcut cu el, adăugând, în chip de compliment, că, dacă voiam acest lucru, avea să-mi aducă însuşi capul lui. Aceasta ne dă o idee asupra puterii nemărginite a celor cu pricina, care au făcut legământ de fraternitate şi care trebuie să răzbune ofensa adusă unuia dintre ei, indiferent dacă aceasta se petrece la Cairo, la Alep sau în vreo altă parte a lumii; iar această alianţă de neatins îi face atât de puternici, încât nici

2. Într-o scrisoare datată 1 aprilie 1717 şi trimisă cu prilejul popasului la Niš, în drum spre Istanbul, Lady Mary Montagu preciza că escorta care îi însoţea, pe ea şi pe soţul său, Sir Edward Wortley, la ambasada britanică din Istanbul (în condiţiile epocii, drumul de la Viena la Istanbul urma să dureze circa patru luni) se compunea din cinci sute de ieniceri. (Montagu 2001: 130)
3. Plovdivul de astăzi (Bulgaria).

> măcar cel mai tare de la această curte [imperială otomană] nu vorbeşte vreodată despre ei pe un ton măgulitor, iar în Asia orice bărbat înstărit este nevoit să se înroleze ca ienicer, spre a-şi proteja avutul[4]. (Montagu 2001: 143-144)

Data constituirii vestitului corp de infanterie este mai degrabă incertă, deşi actul fondator îi este atribuit în general sultanului Murat I Hüdavendigar, care ar fi fost ajutat în această întreprindere de Kara Rüstem, un învăţat din Karaman (Goffmann 2004: 47-49), şi este plasat în anul 1362-1363, după cucerirea oraşului Adrianopole (Edirne); acest din urmă oraş avea să devină, de altfel, din 1366, capitala Imperiului Otoman, în locul Bursei. Unii specialişti plasează începuturile instituţiei ceva mai devreme, către anul 1330, socotind că punctul său de plecare se afla în categoria de oaste numită *pencik oğlanı* – acea cincime din prizonierii de război care revenea statului, conform „legii cincimii” (*pencik kanunu*), instituită de Murat I.

Iniţial, oastea ienicerilor se alcătuia doar din prizonieri de război şi din sclavi, pentru ca din vremea sultanului Murat III (1574-1595), mai precis din anul 1582, să includă şi persoane provenite din alte medii şi categorii sociale – fapt care avea să contribuie la modificarea radicală a statutului şi, nu în cele din urmă, a comportamentului acestui corp de oaste. Din secolul al XVII-lea, când celibatul devenise opţional, urmau să fie încorporaţi în structura de care vorbim şi fiii ienicerilor căsătoriţi ori morţi pe câmpul de luptă (aşa-numiţii *kul oğulları*), pentru ca ulterior, când teritoriile cucerite s-au diminuat simţitor iar baza de recrutare asigurată în mod tradiţional de acestea s-a redus dramatic, să fie acceptaţi şi cetăţeni de alte categorii, cu precădere citadini; aceştia din urmă erau desemnaţi prin termeni precum *kul kardeşleri*, „fraţii robilor”, *ağa çırakları*, „ucenicii agalelor” etc. (Sertoğlu 1958: 5, 341).

Corpul de armată al ienicerilor a fost redimensionat şi a trecut printr-o reformă radicală în vremea lui Mehmet II Fatih, cuceritorul Constantinopolului (1444-1446, 1451-1481), care i-a definit mai limpede statutul şi atribuţiile, a amendat sistemul de plată şi a dispus modernizarea echipamentului. Tot el a sporit şi numărul efectivelor, care urmau să

4. Această ultimă remarcă, privitoare la o stare de fapt constatată de însăşi autoarea memoriilor evocate mai sus, reflectă, fără îndoială, evoluţiile survenite în modul de recrutare a ienicerilor în perioada târzie – cea a disoluţiei acestui corp de armată.

ajungă spre sfârşitul secolului al XV-lea la circa 10.000 de ostaşi; peste aproximativ o jumătate de secol, în epoca lui Soliman Magnificul, detaşamentele ienicerilor cuprindeau circa 14.000-16.000 de soldaţi, bine înzestraţi (posedau, printre altele, arme de foc) şi antrenaţi, capabili să se supună unei discipline de fier şi să se mobilizeze exemplar în momentele critice, ceea ce-i recomanda ca pe o armată redutabilă, profesionistă; numărul ienicerilor a continuat să sporească neîncetat în perioada următoare, ajungând către anul 1609 la aproximativ 37.000 de persoane (Inalcık 1996: 98). În iulie 1668, pe când se afla la Constantinopol (Istanbul), Jean-Baptiste Tavernier[5] (1677: 4-5; 2007: 22-23) aprecia că numărul ienicerilor se afla în scădere, situându-se în jurul cifrei de 25.000 de persoane; secolul al XVII-lea, caracterizat prin tulburări şi evoluţii contradictorii în plan politic şi social, avea să marcheze, într-adevăr, începutul crizei cu care urma să se confrunte acest corp de armată în deceniile următoare. Manifestările acestei crize, care nu era decât o consecinţă a crizei de sistem pe care o traversa Imperiul Otoman în faza sa târzie, aveau să sporească proasta faimă a ienicerilor, percepuţi de populaţie, dar şi de actorii politici[6] ca o structură anarhică, ca un germene de disoluţie socială, de corupţie şi degradare morală. Ienicerii s-au aflat, de altfel, la originea unui număr apreciabil de revolte, determinate cel mai adesea de întârzieri în plata soldelor ori de revendicări privitoare la mărirea acestora şi la îmbunătăţirea condiţiilor de trai; revoltele erau susţinute însă şi de indivizi din alte categorii sociale, aflate nu de puţine ori la periferia societăţii, fapt care nu făcea decât să alimenteze temerile populaţiei în legătură cu efectele destructurante ale mişcărilor de acest gen, cu anomia ce decurgea din ele; de altfel, ienicerii nu ezitau să recurgă la jafuri, ba chiar la crime împotriva civililor, neputincioşi în confruntarea cu forţa brută pe care-o reprezentau aceştia.

Semnul revoltei ienicerilor era constituit de răsturnarea simbolică a cazanului din aramă în care li se pregătea hrana – gest redat prin expresia *kazan kaldırmak*, lit. „a sălta/a da la o parte cazanul”. Sensul acestui act

5. Primul său sejur la Constantinopol, care durase unsprezece luni, avusese loc la începutul anului 1631, când debutase, de altfel, şi lungul şir al călătoriilor sale orientale, ce urmau să se întindă pe parcursul a aproape patru decenii.
6. Acestora le era cu neputinţă să-i ignore, de vreme ce, „după 1421, sprijinul *yeniçeri*-lor a devenit factorul fundamental în succesiunea la tron.” (Inalcık 1996: 113).

era destul de limpede: refuzau, astfel, hrana sultanului, căruia îi era contestată calitatea de protector, în măsura în care cel care dăruieşte este creditat, mai cu seamă într-o societate tradiţională, cu un ascendent asupra celui care primeşte; refuzul „darului”, într-o comunitate de acest tip, echivalează cu o veritabilă declaraţie de război. Fiecare regiment al ienicerilor (numit *orta* sau *bölük*) dispunea de două-trei cazane din aramă, care treceau drept sacre şi în care se prepara hrana. Problemele de interes comun erau discutate întotdeauna în jurul acestor cazane, care întruchipau solidaritatea şi spiritul de breaslă al celor care se nutreau din ele[7]. În vreme de război se urmărea în mod deosebit ca ele să nu cadă în mâna inamicului, căci erau socotite mai preţioase decât stindardul şi decât însemnul specific al „batalionului”. Corpul de armată al ienicerilor avea, pe de altă parte, un cazan sacru numit *kazan-ı şerif*, „slăvitul cazan”, care, potrivit tradiţiei, le-ar fi fost dăruit de către Hacı Bektaş Veli, întemeietorul legendar al ordinului sufit Bektaşi (Bektaşiyya/Bektaşiye/ Bektaşilik), care ar fi pus astfel, simbolic, bazele instituţiei. Printre ieniceri circula o superstiţie potrivit căreia, dacă marele cazan ar fi fost deplasat din locul în care se afla iar pe locul său ar fi fost vărsată o căldare cu apă, lumea ar fi fost cuprinsă de haos sau chiar nimicită (Sertoğlu 1958: 344).

Privilegiile de care se bucurau ienicerii – „robi personali ai sultanului” – le depăşeau cu mult pe cele la care ar fi putut să aspire, în aceeaşi epocă, alte categorii sociale. Dacă un ienicer săvârşea o faptă reprobabilă, el nu putea fi tradus în faţa justiţiei, ci trebuia predat superiorilor, care dispuneau judecarea sa în acord cu propriile statute. Pedepsele aplicate în asemenea cazuri erau graduale: ele mergeau de la simple corecţii corporale la exilarea în garnizoane de provincie[8]; dacă

7. Desemnată prin termenul *ocak*, „vatră, loc în care arde focul”, cu multiple semnificaţii pentru civilizaţiile turcice încă din perioada preislamică. Potrivit lui Emel Esin (2001: 103-104, 117-118), cuvântul *oçok* (*ocak*) desemna în limba turcă un cazan cu trei picioare (pirostrii) care, în perioada nomadismului, era aşezat în mod invariabil în centrul cortului şi care, dincolo de faptul că servea la prepararea hranei, era un simbol al unităţii celor care-şi duceau viaţa în spaţiul respectiv, al universului, dar şi al locului în care era săvârşit ritualul focului; în spaţiul marcat de cazan se rosteau adeseori şi jurămintele.
8. În general, în oraşele de provincie mai importante existau nu numai cadii (judecători musulmani), ci şi garnizoane de ieniceri. Acestea din urmă acţionau doar la porunca expresă a sultanului şi erau menite să prevină sau să descurajeze abuzurile autorităţilor locale, care se soldau, nu de puţine ori, cu

infracţiunea de care se făcea vinovat un ienicer era de o gravitate deosebită şi presupunea condamnarea sa la moarte, acesta era dus la Kurşunlu Mahzen sau la Rumelihisarı (pe ţărmul Bosforului), sugrumat şi azvârlit în mare, iar numele său era şters din catastifele corpului de armată (Sertoğlu 1958: 342). Persoana însărcinată cu aplicarea pedepselor se numea *meydan kethüdası* sau *meydanbaşı*.

Ienicerii erau, prin urmare, organizaţi în „regimente" numite *orta* sau *bölük*. Ofiţerii superiori se numeau *çorbacı*, lit. „ciorbagiu", „cel care prepară ciorba", deoarece modul de organizare al unităţilor şi subunităţilor amintea de modul de organizare şi funcţionare al unei bucătării. Sergenţii şi caporalii purtau titluri precum „mai-marele bucătarilor" şi, respectiv, „mai-marele sacagiilor", iar cazanele în care se pregătea hrana cotidiană puteau fi privite ca un echivalent al „culorilor de regiment" europene. Fiecare *orta* dispunea de un însemn propriu (*nişan*), care figura pe poarta cazărmii, pe corturi, pe stindarde; unii ieniceri şi-l tatuau chiar pe trup. Tipologia *nişan*-urilor era foarte variată: un baltag, un buzdugan, un elefant, un cort, o scară, Zülfikar (sabia bifidă a califului Ali), un tun, un stindard fluturând în vânt etc. Aceleaşi însemne se regăseau pe pietrele tombale sau pe stelele funerare ale ienicerilor, pe actele oficiale ale regimentului etc.

În perioada târzie, când disciplina severă din epoca de maximă efervescenţă a Imperiului Otoman se diminuase simţitor, când plata soldelor întârzia cu regularitate iar deprecierea progresivă a monedei şi reducerea numărului de teritorii cucerite situa plăţile la cuantumuri derizorii, ienicerii au fost autorizaţi să părăsească, treptat, cazărmile, să se căsătorească şi să se implice în viaţa comercială, spre a-şi putea suplimenta veniturile şi, în cele din urmă, a se întreţine. Cei aflaţi în această situaţie obişnuiau să arboreze *nişan*-ul regimentului din care făceau parte pe uşile atelierelor şi ale magazinelor pe care le deţineau, spre a-i descuraja pe eventualii hoţi. Din secolul al XVIII-lea, însemnele de regiment urmau să fie arborate şi pe clădirile noi, precum şi pe vasele comerciale deţinute de ieniceri; arborarea *nişan*-ului era desemnată prin expresia *balta asmak*, lit. „a arbora baltagul" (Sertoğlu 1958: 344).

Însemnelor de regiment li se adăugau mai multe stindarde (*bayrak*),

---

revolte sângeroase. Efectivele staţionate în asemenea garnizoane erau variabile, în funcţie de necesităţile imediate, de mărimea şi importanţa oraşului şi, nu în ultimul rând, de numărul total al ienicerilor; de-a lungul timpului, aceste efective au oscilat între 300 şi 1.500 de ostaşi (Inalcık 1996: 222).

printre care *Imam-ı Azam bayrağı*, „stindardul Marelui Imam[9]”, *Hacı Bektaş bayrağı*, „stindardul lui Hacı Bektaş”, *Yeniçeri ağasının bayrağı*, „stindardul agalei ienicerilor[10]”, *alay bayrağı*, „stindardul de paradă” etc. *Imam-ı Azam bayrağı* era confecţionat din mătase albă şi cusut cu fir de aur şi argint. El era arborat întotdeauna în fruntea trupelor, iar inscripţia de pe el era menită să afirme orientarea sunnită a ienicerilor[11]. *Hacı Bektaş bayrağı*, „stindardul lui Hacı Bektaş”, era complet alb, în vreme ce stindardele numite *alay bayrağı*, „stindarde de paradă”, aveau formă bifidă şi erau pe jumătate galbene, pe jumătate roşii, aşa cum se întâmpla şi cu cele ale diverselor batalioane. *Yeniçeri ağasının bayrağı*, „stindardul agalei ienicerilor”, se remarca prin aceleaşi culori, cu diferenţa că pe pânza sa era reprezentată sabia bifidă a califului Ali – paradigmă a eroului în lumea islamică[12].

Ienicerii erau patronaţi spiritual de ordinul mistic Bektaşi (Bektaşilik), dar această afiliere nu pare să se fi produs mai devreme de anul 1591, în ciuda legendelor care-l plasează pe fondatorul eponim al confreriei, Hacı Bektaş Veli, la ceremonia oficială de constituire a noului corp de armată. J. S. Trimingham (1971: 81) apreciază, de exemplu, că asocierea ienicerilor cu ordinul Bektaşi datează abia de la sfârşitul secolului al XVI-lea – când a avut loc, de fapt, „oficializarea” acestei legături (1591) –, deşi actul respectiv a fost precedat, probabil, de tatonări şi contacte prudente, mai mult sau mai puţin sistematice. După acest moment, ordinul mistic al Bektaşiilor avea să fie rareori atacat pe planul doctrinei ori al inovaţiilor religioase – dezaprobate, în principiu, de sunnismul legalist; măsurile punitive ori restrictive la adresa sa urmau să fie determinate mai degrabă de implicarea în revoltele cu substrat politic orchestrate sau susţinute de ieniceri decât de alte considerente.

9. *Imam-ı Azam*, „Marele Imam”, era supranumele lui Abu-Hanifa (699-767), întemeietorul hanefismului, una dintre cele patru şcoli juridice ale islamului sunnit, asumată oficial şi de Imperiul Otoman.
10. Titlu purtat de comandantul acestui corp de armată.
11. La fel ca orice soldaţi, aceştia nu erau neapărat foarte credincioşi sau zeloşi în materie de rugăciuni, remarca Sir Paul Rycaut (1686: 284), ca să nu mai vorbim de faptul că originile lor non-musulmane şi patronajul spiritual al ordinului Bektaşi, aflat mereu la limita heterodoxiei, nu făceau decât să amplifice suspiciunile legate de ataşamentul lor faţă de islamul ortodox.
12. Emel Esin (2001: 67) semnalează existenţa unor săbii bifide, numite *koş*, la turcii Hakani, apreciind că sabia numită Zülfikar din iconografia otomană nu era altceva decât o ipostază târzie a acesteia.

Este de presupus că ienicerii nu aveau de fapt, la origine, nicio legătură cu structura congregațională amintită mai sus, ajungând să se asocieze cu ea abia din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când vor începe să se numească și *ta'ife-i Bektaşiyan* sau *zümre-i Bektaşiyan*, „gruparea/tagma Bektaşiilor", *Hacı Bektaş oğulları*, „vlăstarele lui Hacı Bektaş", sau *Hacı Bektaş köçekleri*, „flăcăii lui Hacı Bektaş"[13] (Sertoğlu 1958: 342; Gölpınarlı 1977: 48; Birge 1994: 74; Devellioğlu 1995: 81). În același spirit, cazărmile ienicerilor erau supranumite *ocağ-ı Bektaşiyan*, „ogeacul Bektaşiilor" (dar și *ocağ-ı Yeniçeriyan*, „ogeacul ienicerilor"), iar conducătorul ienicerilor purta titlul oficial de *ağa-yı Bektaşiyan*, „agaua Bektaşiilor" (Gölpınarlı 1977: 250-251).

Existau, pe de altă parte, o serie întreagă de elemente care trădau sau, uneori, chiar forțau apropierea între corpul de armată al ienicerilor și Bektașii. Ienicerii erau obligați să depună un legământ de credință față de confreria patronată de Hacı Bektaş. Cazarma celui de-al 94-lea „regiment" (*orta*) al ienicerilor găzduia un reprezentant permanent al ordinului; în cazărmile din Istanbul locuiau și opt derviș](i Bektași, cărora le revenea sarcina de a se ruga, dimineața și seara, pentru prosperitatea Imperiului și pentru izbânda armatelor sale (Sertoğlu 1958: 342; cf. Birge 1994: 74). Aceștia din urmă, îmbrăcați de obicei în verde, îl precedau pe comandantul ienicerilor la parade, la ceremoniile solemne și la ședințele Divanului Imperial (*Divan-ı Hümayun*). Conducătorul ordinului Bektași venea întotdeauna în capitală după numirea în funcție, primind, după o procesiune formală, boneta corespunzătoare noului său statut de la comandantul suprem al ienicerilor (*ağa-yı Yeniçeriyan* sau *Yeniçeri ağası*); acesta avea rang de „ministru", pentru a ne folosi de terminologia actuală, și făcea parte din Divanul Imperial. Potrivit relatărilor de epocă, „aga ienicerilor" obișnuia să se ridice în picioare ori de câte ori era pomenit, la reuniunile

13. Apelativul *köçek* era folosit, de obicei, pentru desemnarea tinerilor adepți ai ordinului Bektași (dar și a tinerilor dansatori imberbi, care practicau o formă specifică de dans erotic). Referindu-se la categoria dervișilor itineranți numiți *abdal*, Dimitrie Cantemir (1987: 483) nota că fiecare dintre aceștia obișnuia să-și ia pe lângă el un băiat de 12 ani sau mai mare, numit *köçek*, care îl însoțea în peregrinări, cu care dormea și mânca, pe care îl învăța să buchisească ori îl inița în diverse arte, pe care-l proteja și-l socotea, oarecum, fiul său. Acest gen de relație pare să explice acuzele de pedofilie și homosexualitate formulate, în diverse împrejurări, la adresa unor categorii de derviș](i – cu precădere, a celor consacrați celibatului și ascezei.

Divanului, numele fondatorului confreriei Bektaşi (Birge 1994: 74). Toţi liderii ordinului Bektaşi aveau, pe de altă parte, gradul de „colonel” al celei de-a 95-a „cazărmi” (*oda*, lit. „cameră, încăpere”) a ienicerilor.

Însemnele subunităţilor de ieniceri (*Yeniçeri nişanı*) trădau şi ele convergenţe cu simbolistica Bektaşi: simbolul celei de-a 17-a subunităţi era, de pildă, semnul numit *pençe-i Al-i Aba*, „pentada Familiei Mantalei” – simbol prin excelenţă al familiei alide, de forma unei palme deschise, extrem de popular în întreaga lume islamică, dar şi în alte culturi, unde este asociat cu alte semnificaţii[14]; unul dintre stindarde era numit, aşa cum menţionam anterior, *Hacı Bektaş bayrağı*; marele cazan din aramă al ienicerilor (*kazan-ı şerif*, „slăvitul cazan”), folosit pentru prepararea hranei la marile sărbători, îi aparţinuse, potrivit tradiţiei, tot lui Hacı Bektaş, care li-l dăruise apoi ienicerilor[15]; salutul numit *baş kesme*, „plecarea [literal „tăierea”] capului”, folosit atât de adepţii ordinului Bektaşi, cât şi de adepţii ordinului Mevlevi, era folosit şi de ieniceri; rugăciunile colective erau desemnate prin termenul *gülbang* (*gülbenk*), vehiculat, la fel, de ambele confrerii sufite pomenite mai sus, dar şi de ieniceri (Gölpınarlı 1977: 47-48). Anumite elemente definitorii ale ţinutei Bektaşi apăreau şi în ţinuta ienicerilor: de pildă, boneta numită Horasani, folosită în epoca otomană timpurie, şi toporul dublu (*teber*).

Recrutarea ienicerilor şi a pajilor palatului imperial (*iç oğlan*/*iç oğlanı*) se realiza prin metoda numită *devşirme*, „strângerea, adunarea, conscripţia”, despre care se consideră că a fost oficializată în jurul anului 1395[16] (Stiles 2001: 64; Ágoston 2009: 183), fiind utilizată până la începutul secolului al XVIII-lea; aşa se explică faptul că oastea ienicerilor este numită de către unii istorici „oaste de strânsură”, fără ca această formulă să implice vreo conotaţie depreciativă. Recrutarea avea

14. A se vedea, pentru detalii privitoare la „pentada Familiei Mantalei”, Munteanu 2005: 138, 162-163 (n. 69), 479.
15. Aminteam anterior de simbolistica complexă a vetrei şi, de aici, a cazanului la populaţiile turcice – ambele trimiteau, în mod esenţial, la ideea de unitate, de solidaritate.
16. Gábor Ágoston (2009: 183) evocă două relatări de la sfârşitul secolului al XIV-lea, care sugerează că în perioada respectivă practica amintită fusese deja reglementată: o relatare a mitropolitului de Salonic, Isidor Glabas, datată 1395, şi o sursă italiană nespecificată din 1397. Formula oficială fusese, se pare, precedată de practici similare semnalate în rândul trupelor de frontieră otomane cantonate în Macedonia prin anii 1380.

loc la intervale relativ regulate – de obicei, o dată la 3-5 ani, în cazul în care nu surveneau campanii militare care să se soldeze cu pierderi umane masive – şi era supusă unor reglementări foarte stricte; procedeul viza, aproape fără excepţie, mediile rurale creştine din spaţiul balcanic. Din secolul al XVI-lea, „strângerea" se putea realiza doar pe baza unui firman (poruncă scrisă) al sultanului, care preciza, printre altele, şi numărul tinerilor ce urmau să fie recrutaţi, pe zone; în acest scop erau desemnaţi un mandatar special şi un ofiţer de ieniceri, care se deplasau în fiecare provincie şi care erau obligaţi să obţină, înainte de declanşarea procedurii, acordul cadiului şi al spahiului local. Zona în care urma să aibă loc recrutarea era bine circumscrisă, fiind desemnată ca „unitate de strângere a birurilor".

Vârsta de recrutare a oscilat de-a lungul timpului între 8 şi 20 de ani (între 8-18 ani în secolul al XVI-lea şi între 15-20 ani în secolul al XVII-lea); unii istorici turci (Akgündüz / Öztürk 1999: 46) vorbesc de intervalul de vârstă 14-18 ani, dar acesta poate fi privit mai degrabă ca o medie decât ca un principiu nestrămutat, valabil în toate epocile. Erau selecţionaţi băieţi sănătoşi, cu aspect plăcut – în principiu, unul la 40 de case –, preferinţa îndreptându-se către cei cu vârste cuprinse între 14-18 ani sau, după alte surse, 12-14 ani, necăsătoriţi, cu ascendenţă nobilă sau proveniţi din familii cu o bună reputaţie în comunitate. Alegerea se îndrepta, în general, către tinerii robuşti, de statură mijlocie; erau evitaţi cei prea înalţi sau prea scunzi, cei cheli, orbi sau cu alte deficienţe fizice, debilii mintal, cei circumcişi din naştere, cei care cunoşteau deja limba turcă sau care fuseseră vreodată la Istanbul, cei care erau deja ucenici sau exercitau o anumită meserie, fiii „vătafului satului", ciobanii şi văcarii (aceste din urmă categorii erau considerate de proastă condiţie, cu un nivel de educaţie îndoielnic). În cazul familiilor cu mai mulţi băieţi, era recrutat cel mai sănătos dintre ei. Familiile în care exista un singur băiat erau excluse de la procedura de recrutare. Nu erau recrutaţi nici orfanii, despre care se considera că puteau suferi de diverse tulburări afective. Erau, de asemenea, exceptate de la recrutare anumite etnii (evreii, ruşii, ţiganii, iranienii, croaţii), pe care otomanii nu le socoteau demne de încredere. Acestora li se adăugau comunităţi bine determinate, precum creştinii din Trabzon (fostul Trapezunt), populaţia din zonele cuprinse între Karaman şi Erzurum (unde se practicau pe scară largă căsătoriile mixte, care implicau turci creştini, greci, turcmeni musulmani şi kurzi), precum şi gruzinii (celebri pentru

inamiciţia lor faţă de turci); nici românii n-au fost incluşi în acest sistem. La începuturi erau recrutaţi mai cu seamă copii şi adolescenţi creştini din Albania, Grecia, Bulgaria (ne referim, desigur, la teritoriile delimitate de actualele graniţe statale), cărora li s-au adăugat apoi tineri creştini din Serbia, Bosnia-Herţegovina şi Ungaria, pentru ca de pe la sfârşitul secolului al XV-lea să fie incluşi treptat în ecuaţie şi creştinii din Anatolia, iar din secolul al XVII-lea, supuşii creştini din aproape toate teritoriile aflate sub dominaţie otomană. Procedura de recrutare îi excludea aşadar, în faza iniţială, pe turci şi, în general, pe musulmani, cu o singură excepţie – bosniacii, care se convertiseră masiv la islam după cucerirea otomană din 1463; lor aveau să li se adauge albanezii musulmani, a căror islamizare data însă abia din secolul al XVII-lea (Sertoğlu 1958: 341-344; Akgündüz/ Öztürk 1999: 46-47; Ágoston 2009: 184; Kia 2011: 62-63)[17].

Tinerii selecţionaţi pe această cale erau înscrişi într-un catastif[18] şi trimişi, în grupuri de câte 100-150, la Istanbul, la aga ienicerilor; drumul era parcurs pe jos, în condiţii adeseori dificile, şi putea dura luni de zile, aşa încât se solda întotdeauna cu pierderi – unii „recruţi” se îmbolnăveau şi mureau, iar alţii reuşeau să evadeze şi să-şi piardă urma. Odată ajuns la Istanbul, fiecare „lot” era supus unei evaluări atente, după care tinerii erau circumcişi şi convertiţi la islam. Cei cu aptitudini intelectuale şi, nu în ultimul rând, cu aspect plăcut (circa 10% dintre ei) erau integraţi în şcoala palatului imperial (*Enderun-i Hümayun Mektebi*), iar cei care se distingeau prin calităţile fizice erau meniţi carierei militare. Aceştia din urmă erau trimişi mai întâi în mediul rural, unde petreceau câţiva ani (4-5, după unele surse, 7-8, după altele) în gospodăriile unor ţărani turci, spre a se acomoda cu limba şi cu obiceiurile ţării de adopţie, dar şi pentru a se „căli” din punct de vedere fizic. „Stagiul rural” era urmat de un nou proces de evaluare şi selecţie, după care viitorii ieniceri erau direcţionaţi către aşa-numitul *acemi*

17. Multe dintre criteriile de recrutare amintite mai sus sunt consemnate într-un regulament al ienicerilor (*Kavanin-i Yeniceriyan*) din 1606; ele pot fi deduse însă parţial şi din relatările unor ambasadori sau călători occidentali. Confruntarea acestor materiale sugerează că regulile de recrutare au înregistrat anumite variaţii de-a lungul timpului; aceleaşi variaţii pot fi observate şi în privinţa intervalelor la care se făcea recrutarea, precum şi a numărului de tineri selecţionaţi cu asemenea prilejuri.
18. Fiecare înregistrare consemna numele tânărului, numele tatălui acestuia, numele spahiului local şi satul de proveniență; acestor date li se adăuga o scurtă descriere a tânărului, menită să faciliteze identificarea lui în diverse situaţii.

ocağı – o structură pregătitoare care funcţiona la Gelibolu (Gallipoli) –, unde erau supuşi unui antrenament extrem de sever, în calitate de *acemi oğlan*. Conducătorul acestui aşezământ purta titlul de *Gelibolu ağası* şi era secondat de opt ofiţeri numiţi *çorbacı* sau *acemi yayabaşısı*. Programul de instruire de la Gelibolu implica în permanenţă 400-500 de persoane. După cucerirea Constantinopolului, în 1453, a fost creată şi aici o structură de acelaşi tip, care era alimentată atât cu prizonieri de război, cât şi cu tineri recrutaţi prin sistemul *devşirme*.

Antrenamentul pur militar era completat de alte tipuri de activităţi, care urmăreau mai cu seamă însuşirea uneia sau mai multor meserii şi cultivarea unei largi game de abilităţi. Băieţii cu vârste mici slujeau în cazărmi[19], în vreme ce tinerii în putere prestau diverse munci pe şantierele navale, în construcţii, în transporturi, la depozitele de lemne etc. O parte dintre ei erau repartizaţi la flota de la Gallipoli, iar o altă parte erau integraţi în corpul de gardă al palatului imperial, care se ocupa şi de întreţinerea grădinilor şi a vilelor de pe Bosfor (aceştia constituiau aşa-numitul *bostancı ocağı*, „ogeacul grădinarilor"). Unii dintre „novici" erau folosiţi şi ca personal de serviciu, în palatele comandanţilor militari (Stiles 2001: 68; Sertoğlu 1958: 341). Tinerii din categoria *acemi* puteau deveni ieniceri abia după ce se antrenau şi slujeau în condiţiile arătate mai sus vreme de cel puţin 6 ani.

După cum precizam anterior, tinerii recrutaţi prin metoda *devşirme*, proveniţi cel mai adesea din medii creştine, erau convertiţi la islam şi educaţi în spiritul sunnismului, chiar dacă această educaţie se întemeia mai degrabă pe formalismul rigid al practicilor rituale zilnice decât pe o veritabilă interiorizare a credinţei, aşa cum par s-o ateste rarele mărturii ori gesturi de frondă ale unor convertiţi[20]. Este greu de spus cum

19. Cazărmile istanbuleze ale „novicilor" (*acemi oğlan*) erau amplasate pe două rânduri, faţă în faţă, în zona delimitată astăzi de Şehzadebaşı şi Vezneciler; conducătorul lor purta titlul de *Istanbul ağası*.

20. „Voluntară sau nu, convertirea este ireversibilă, dar ea nu antrenează decât un minimum de obligaţii exterioare. Un paşă de origine greacă moare invocând-o pe Fecioară; un mare vizir îl citeşte în taină pe sfântul Toma [d'Aquino], într-o traducere arabă, şi îşi procură o Biblie prin intermediul medicului său. Când evreul Sabbatai Zevi se prezintă ca Mesia şi provoacă tulburări politice, este arestat şi forţat să se declare musulman. Discipolii săi vor perpetua vreme de trei secole secta *dönme* (a convertiţilor), fără să rişte vreodată teribilele persecuţii aplicate spaniolilor *convertos*. Există, evident, noi musulmani

se împăca această educaţie cu patronajul spiritual asigurat de confreria sufită Bektaşi, percepută de mulţi teologi islamici ca „eretică”, chiar dacă noţiunea de „erezie” rămâne disputată în islam. Coeziunea internă era întărită prin rugăciunile colective (*gülbang* sau *gülbenk*), care precedau şi confruntările de pe câmpul de luptă. Toate etapele pregătirii psihologice urmăreau ruperea legăturilor familiale şi, mai ales, modificarea memoriei afective a tinerilor, cărora li se insufla fidelitate absolută faţă de o singură persoană: cea a sultanului. Unii dintre cei recrutaţi în acest mod vedeau, finalmente, în noua lor postură o veritabilă şansă de afirmare într-un cadru stabil, bine definit, mai cu seamă că proveneau din medii cu resurse materiale şi sociale modeste.

„Uniforma” ienicerilor era constituită din veşminte de culoare bleumarin, cărora li se adăugau nişte bonete (*börk* sau *yeniçeri keçesi*) confecţionate din fetru alb. Bonetele, înalte de 40 cm, se sfârşeau cu o fâşie de material care atârna pe spate (*yatırma*). Partea care se fixa pe cap putea fi confecţionată din zale de aur sau argint, în funcţie de grad. Boneta era prevăzută, în partea frontală, cu un accesoriu numit *kaşıklık*, lit. „lingurar, suport pentru lingură”, care putea, la rândul său, să fie confecţionat din argint sau din metal comun, potrivit rangului purtătorului; piesa amintită se mai numea şi *tüylük*, lit. „loc pentru pană”, deoarece, în cazul ofiţerilor superiori, comporta şi un panaş, realizat din pene scumpe. Boneta ienicerilor, departe de a fi originală, fusese probabil împrumutată de la asociaţiile corporatiste anatoliene grupate sub numele generic de Ahilik, „frăţie”, care au rămas foarte vizibile în Asia Mică până prin secolul al XV-lea şi despre care se ştie că au întreţinut relaţii strânse cu grupurile de dervişi turcmeni care urmau să fie incluşi ulterior sub umbrela generoasă a ordinului Bektaşi[21]. Boneta din pâslă albă a început să se răspândească printre ostaşii otomani încă de pe vremea sultanului Orhan Gazi (1324-1362),

---

convinşi, dar aceasta este o problemă personală.” (Anne-Marie Moulin / Pierre Chuvin 2001: 42)

21. Sultanul Murat I (1359-1389), căruia îi este atribuită întemeierea corpului de armată al ienicerilor, era şi membru al organizaţiei cunoscute sub numele de Ahilik (Çağatay 1989: 98). Asemănările şi, mai mult ca probabil, schimburile reciproce între Bektaşii, Ahii şi corpul de armată al ienicerilor sunt, de altfel, foarte numeroase, sugerând surse de inspiraţie comune; ele privesc ţinuta, ceremoniile de factură iniţiatică, rugăciunile şi, nu în ultimul rând, anumite repere esenţiale ale stilului lor de viaţă.

fiul lui Osman, întemeietorul dinastiei otomane, dar a fost adoptată oficial de ieniceri în epoca lui Bayezit Yıldırım (1389-1402). Bonetele ofiţerilor superiori (mai ales ale celor care purtau titlurile de *yeniçeri ağası*, *başçavuş* şi *muhzır ağa*) se numeau *üsküf*.

În perioada clasică a acestei instituţii, ienicerii se supuneau unei discipline şi unei ierarhii foarte stricte; ei făceau un legământ de celibat şi, spre deosebire de majoritatea covârşitoare a populaţiei, beneficiau de venituri sigure (Sertoğlu 1958: 51). Soldele se plăteau o dată la trei luni, într-o şedinţă solemnă a Divanului Imperial. Cu acest prilej, fiecărui conducător de regiment îi era înmânată o pungă din piele, care conţinea suma cuvenită celor din subordinea sa; cuantumul soldelor a variat, de-a lungul timpului, între 2 şi 8 aspri pe zi, pe câtă vreme solda comandantului putea să ajungă până la 400 de aspri (Hitzel 2001: 105). Soldele ienicerilor reprezentau una dintre cele mai importante cheltuieli ale statului otoman (31% în 1527, 42% în 1567); mari sume de bani erau investite şi în echipamentul lor, care trebuia să fie mereu în pas cu vremurile. Dată fiind calitatea de membri ai unei armate regulate, profesioniste[22], ienicerii beneficiau de un regim diferit de cel al forţelor din provincie, mobilizate doar cu ocazia marilor campanii şi retribuite prin sistemul concesiunilor de taxe la nivelul *timar*-urilor. Costul uniformelor era suportat tot de către stat: fiecare ienicer primea, anual, două bucăţi de postav de Salonic, destinate confecţionării veşmintelor. Veniturilor regulate li se adăugau „darurile de instalare" pretinse la urcarea pe tron a fiecărui sultan, în privinţa cărora exista o anumită tradiţie; acestea aveau să devină din ce în ce mai împovărătoare pentru vistieria otomană în perioada târzie.

Suprimarea clauzei iniţiale a celibatului, survenită în vremea lui Selim I Yavuz (1512-1520), avea să modifice radical stilul de viaţă tradiţional al ienicerilor, mai cu seamă de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Mulţi dintre ei aveau să părăsească cazărmile, spre a locui alături de familii, şi aveau să se vadă nevoiţi să-şi găsească ocupaţii suplimentare (cu predilecţie în domeniul comerţului şi al micii manufacturi), spre a-şi asigura subzistenţa. O parte din timpul consacrat altădată exerciţiilor fizice

22. Halil Inalcık analizează, printre altele, modul în care s-a modificat în timp statutul ienicerilor, de la statutul de armată în întregime patrimonială, aflată în serviciul personal al sultanului, la statutul de grup tradiţional, „printr-un proces de tipologizare similar celui ce a avut loc în statele patrimoniale occidentale" (1996: 144).

şi antrenamentelor specifice urma să să fie alocat astfel afacerilor şi satisfacerii intereselor personale, iar motivaţia iniţială, legată de cariera exclusiv militară, avea să se atenueze, dacă nu chiar să dispară aproape cu desăvârşire. Noul climat concurenţial urma să conducă şi la alterarea relaţiilor dintre ieniceri şi bresle, care nu fuseseră niciodată foarte cordiale[23]; ienicerii nu numai că-şi deschideau propriile ateliere şi magazine, sporind astfel oferta şi periclitând afacerile deja existente, ci mai solicitau uneori şi taxe de protecţie, iar în unele cazuri îşi arogau calitatea de purtători de cuvânt ai întregii branşe (Kia 2011: 64-65). În fine, abandonarea sistemului *devşirme* (ultima recrutare de acest gen s-a petrecut în anul 1705) urma să facă loc corupţiei şi jocurilor de interese autohtone – cu alte cuvinte, „nepotismului”[24]. Aşa se face că, la începutul secolului al XVIII-lea, accesul la această structură se realiza pe baze ereditare, iar ienicerii nu mai proveneau din mediul rural, ci din rândurile populaţiei urbane; calitatea de ienicer se transmitea din tată în fiu, iar recruţii, spre deosebire de cei din perioada anterioară, nu mai aveau origini creştine, ci musulmane (Quataert 2005: 45).

Adâncirea crizei care afecta această instituţie, din ce în ce mai evidentă în deceniile următoare, avea să fie determinată, desigur, şi de alte aspecte, care decurgeau din însăşi evoluţia imperiului şi a societăţii otomane. Tensiunile interne, amplificarea revoltelor cu tentă social-religioasă, pretenţiile unor lideri locali, multiplicarea centrelor de putere din Anatolia aveau să determine autorităţile centrale să se folosească din ce în ce mai frecvent, la finele secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, de ieniceri, în vederea restabilirii ordinii şi protejării

23. „Ca şi în alte state est-orientale, păturile de jos ale meşteşugarilor urbani s-au opus întotdeauna clasei militare conducătoare. În timpul revoltelor militare sultanul căuta sprijinul breslelor, în timp ce *yeniçeri*-ii, urmărind să se răzbune, jefuiau şi incendiau prăvăliile din Istanbul. La sfârşitul secolului al XVI-lea totuşi, această situaţie s-a schimbat. Tot mai mulţi *yeniçeri* au început să intre în bresle, iar insurecţiile militare au căpătat un caracter tot mai popular.” (Inalcık 1996: 312)
24. O sursă de la începutul secolului al XVII-lea explică exceptarea turcilor musulmani de la recrutările de tip *devşirme* după cum urmează: „Dacă ei devin robi, vor abuza de acest privilegiu. Rudele lor din provincii vor exploata *re'âyâ*-ua şi nu vor plăti impozitele. Ei se vor opune *sancakbey*-lor şi vor deveni rebeli. Dar dacă băieţii creştini acceptă *islam*-ul, ei devin zeloşi în credinţă şi fidelitate şi duşmani ai rudelor lor.” (Inalcık 1996: 169)

populației. Odată cu dislocarea din cazărmile tradiționale, care le asigurau un cadru de viață auster, unitar, dar și ușor de controlat, existența ienicerilor a trecut prin alte modificări radicale; de vreme ce se dovedeau indispensabili în perioade de cumpănă, ei au izbutit să instituie alte raporturi cu reprezentanții puterii, pe care îi urmaseră până atunci, dincolo de excepțiile conjuncturale, cu relativă fidelitate[25].

În perioada târzie a Imperiului Otoman, Selim III (1789-1807), suveran cu vederi reformiste și idei luminate, a încercat să pună bazele unui nou tip de armată, care urma să constituie, pentru început, o categorie de trupe loiale doar lui; acestea erau numite *muallem eşkinci*, „trupele instruite", sau *eşkinciyan*, potrivit unei titulaturi atribuite cândva ienicerilor înșiși. Inițiativa sa a produs tulburare în rândul ienicerilor, care au preferat să se mențină însă inițial în expectativă, date fiind performanțele superioare ale rivalilor lor – mai bine înarmați și echipați și pregătiți de un grup de ofițeri de artilerie francezi. În aceeași epocă era reorganizată flota și erau traduse în limba turcă, pentru uzul militarilor, tratate de specialitate franceze. Un grup de ofițeri francezi, de formație tehnică, avea să contribuie, totodată, la deschiderea pulberăriei de la Tophane – percepută ca o veritabilă amenințare de către adepții tehnicilor de luptă tradiționale.

Curajoasa tentativă de reformă a lui Selim III s-a soldat nu doar cu detronarea, ci și cu moartea tragică a sultanului, determinată de o nouă revoltă (altfel, extrem de previzibilă) a ienicerilor, sprijinită de teologii conservatori; departe de a fi abandonată însă, ideea a fost reluată mai

25. „Ca urmare a revoltelor *celâlî* [tâlhari înarmați, proveniți, cel mai frecvent, din rândul trupelor demobilizate – n. n.], ienicerii au fost cantonați în provincii, unde au ajuns să reprezinte o nouă înaltă clasă socială. Ienicerii și cavaleria permanentă a sultanului, principalele forțe regulate folosite împotriva *celâlî*-ilor, au fost cantonați în târgurile și orașele mici și mari. Cum numărul lor a crescut, ei s-au asociat cu *ulemâ*-lele, cu patronii breslelor și cu negustorii, ca cea mai influentă clasă din societatea de provincie, și și-au folosit influența și puterea pentru a acumula averi, dobândite de obicei prin exorbitante perceperi de impozite. Ei au dobândit, prin diferite mijloace, întinse suprafețe din pământurile statului, țăranii de pe aceste pământuri ajungând la statutul de dijmași. Cum autoritatea centrală a slăbit în provincii, puterea și influența lor a crescut și ei au format acea clasă ce a fost la originea multora din dinastiile locale ce au apărut mai târziu în provincii și au constituit bazele clasei ce a dominat provinciile în secolul al XVIII-lea." (Inalcık 1996: 102)

târziu de sultanul Mahmut II (1808-1839), nepotul lui Selim III. Privit din unghiuri foarte diferite de către simpatizanţii şi adversarii săi, acesta şi-a pregătit minuţios strategia şi a aşteptat vreme de optsprezece ani pentru a o pune în aplicare. S-a asigurat, totodată, de loialitatea noilor trupe, al căror efectiv sporise treptat la 14.000 de oameni şi al căror comandant, Kara Cehennem, era de o fidelitate ireproşabilă[26]. Decizia sultanului Mahmud II de a evita nefericita experienţă a predecesorului său explică, neîndoios, măsurile de forţă pe care şi le-a asumat suveranul, după un început de domnie aparent neutru. Pe data de 15 iunie 1826, acesta a convocat Divanul Imperial, căruia s-a străduit să-i demonstreze superioritatea trupelor pregătite potrivit noilor standarde european, fără a face însă vreo aluzie la intenţiile sale de viitor. Mahmut II propunea, pe de altă parte, integrarea unei părţi a armatei fondate de Selim III în vechiul corp de armată al ienicerilor – un soi de „cal troian” menit să preia treptat controlul asupra vechii structuri. Divanul a acceptat această formulă, conferindu-i suveranului legitimitate de acţiune şi acordându-i puteri depline, în ciuda ostilităţii făţişe a ienicerilor.

Firmanul emis de sultan în aceste împrejuări a stârnit, desigur, animozitate şi a redeşteptat reflexele de apărare ale „vechilor trupe”; comportamentul agresiv al acestora avea să fie speculat cu promptitudine de suveran şi folosit ca argument pentru măsurile punitive de mai târziu. Mahmut II a mai făcut o ultimă tentativă de negociere, apelând la medierea a patru ofiţeri, care ar fi urmat să obţină cooperarea rebelilor;

26. Ajuns în Turcia la puţină vreme după evenimentele evocate mai sus, Charles Mac Farlane (1829: 28) se referă pe larg la sistemul de instruire şi la uniformele noilor trupe, remarcând printre altele faptul că, în ciuda unor idei larg răspândite în Europa cu privire la străinii aflaţi în armata otomană pe vremea lui Mahmut II, numărul acestora era, de fapt, mai degrabă redus: el se limita la câţiva instructori de origine franceză sau italiană care făcuseră, în general, parte din armata lui Napoleon Bonaparte. Mac Farlane menţionează că, pentru a-şi asigura fidelitatea noilor trupe, sultanul dispusese ca recrutările să se producă exclusiv din provincii îndepărtate, aflate la distanţe apreciabile de marile oraşe, aşa încât să se evite orice posibilă contaminare cu spiritul belicos, anarhic al ienicerilor; ţăranii cu dare de mână izbutiseră să-şi răscumpere odraslele pe diverse căi, sustrăgându-se procedurii de recrutare, aşa încât noile trupe ajunseseră să fie alcătuite mai degrabă din tineri cu origini foarte modeste; aceştia aveau, prin urmare, o fizionomie extrem de rudimentară, dar se remarcau prin extrema lor docilitate (*ibidem*: 31).

cei patru emisari au fost însă uciși, ceea ce echivala, în mod evident, cu o declarație de război; mai mult, ienicerii au pătruns în forță în prima curte a palatului imperial, așa cum procedau de obicei în timpul revoltelor. Noile trupe, aflate sub comanda lui Kara Cehennem, i-au întâmpinat însă cu focuri de armă[27], care le asigurau o superioritate incontestabilă, așa încât confruntarea s-a soldat cu sute de victime din rândurile răzvrătiților; supraviețuitorii au izbutit să se replieze și să se refugieze în cazărmi, care au fost apoi incendiate sau bombardate. Potrivit contemporanilor, celor circa 4.000 de ieniceri uciși cu acest prilej la Istanbul aveau să li se adauge, în următoarele zile, alte câteva mii de soldați cantonați în provincie (Birge 1994: 76-77); supraviețuitorii primelor momente aveau să fie urmăriți fără cruțare, arestați, interogați și, adeseori, executați. Alte surse vorbesc despre uciderea a cel puțin 10.000 (sau chiar 20.000) de persoane în ziua cu pricina; corpurile celor care nu pieriseră în cazărmile incendiate, ci fuseseră uciși mai apoi, în confruntările cu trupele sultanului, urmau să plutească luni de zile pe apele Bosforului, zădărnicind pescuitul (Barber 1973: 134-136). Ienicerii care nu se implicaseră în evenimente, preferând să-și vadă mai departe de afaceri și, eventual, să-și clădească o viață nouă, departe de agitația publică și, mai ales, de armată, aveau să fie, ce mai adesea, expulzați din capitală și trimiși în zonele de proveniență; execuțiile în rândurile ienicerilor sau ale foștilor ieniceri aveau să continue și în anii următori (Sunar 2009: 190-191). Mulți dintre ei aveau să se resemneze, pe de altă parte, cu noua situație, care nu făcea decât să pună punct unei crize ce dura de mai bine de două secole. Aflat la Izmir în 1827-1828, Charles Mac Farlane (1829: 22) constata că aici, la fel ca pretutindeni în Asia Mică, ienicerii își recunoscuseră repede înfrângerea, fără a pricinui prea mare agitație, căci erau profund demoralizați și, totodată, se aflau într-o stare de degradare avansată; aceasta îi transforma într-o masă amorfă, atenuându-le capacitatea de reacție și asigurând astfel liniștea în oraș.

27. Mac Farlane (1829: 29-30) consemnează cu amuzament reacțiile de neîncredere, ba chiar de ostilitate ale turcilor tradiționaliști la vederea noilor trupe și a armelor de foc aflate în dotarea acestora; potrivit „conservatorilor”, un soldat fără iatagan (socotit a fi „arma lui Muhammad și a norodului său”) nu era nici pe departe un soldat adevărat, uniformele așa-zișilor soldați erau ridicole, iar chipurile lor rase, lipsite de acel atribut al bărbăției care era barba, numai a chipuri de ostași nu arătau.

În urma evenimentelor amintite, atât corpul de armată al ienicerilor, cât şi cel al spahiilor au fost desfiinţate oficial, iar liderii Bektaşi care se solidarizaseră cu ienicerii, în calitatea lor de „păstori spirituali” ai acestora, au fost executaţi – evenimente desemnate în istoria otomană prin sintagma *vak‘a-i hayriye*, „fericita/binecuvântata întâmplare”. Potrivit Cardinalului Ubicini (*apud* Brown 1968: 362-364), pe data de 10 iulie 1826, la 36 de zile după actul de abolire al armatei ienicerilor, sultanul Mahmut II a dispus executarea publică a trei dintre liderii congregaţiei, obţinând, în prealabil, acordul *müfti*-ului şi al celor mai însemnaţi reprezentanţi ai corpului teologilor musulmani, care, în treacăt fie spus, nu nutreau o prea mare simpatie pentru congregaţia Bektaşi. Demersul suveranului a stârnit iniţial panică printre celelalte confrerii care, dincolo de satisfacţia încercată faţă de reducerea la tăcere a confreriei rivale, percepeau măsura amintită ca pe o ameninţare directă; ea nu a fost urmată însă de măsuri de retorsiune la adresa altor structuri congregaţionale, aşa încât, dincolo de disputele legate de tradiţionalismul sau de caracterul desuet al unor grupări sufite, dispute devenite din ce în ce mai aprinse în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acestea urmau să supravieţuiască până în 1925, la începutul perioadei republicane.

Ultimele decenii au adus cu ele o reconsiderare sau, dacă nu, o nuanţare a rolului jucat de ieniceri în societatea otomană, mai cu seamă în secolele XVII-XVIII, când bazele instituţiei se modificaseră radical şi ireversibil. Unii cercetători (de pildă, Quataert 1993; Sunar 2009) evidenţiază abordarea univocă a rolului jucat de ieniceri în societatea otomană târzie, datorată în bună măsură însuşirii punctului de vedere oficial promovat de cronicarii vremii, scoţând în schimb în relief, dintr-un cu totul alt unghi de vedere, contribuţia acestora la dinamizarea vieţii economice.

În fine, nu putem să trecem sub tăcere faptul că ienicerii n-au fost întotdeauna doar simpli soldaţi, şi aceasta chiar în perioada clasică. Unii dintre ei s-au remarcat ca poeţi, alţii – ca muzicieni şi compozitori; cei mai mulţi dintre cei cu aspiraţii artistice sunt însă aproape cu neputinţă de identificat astăzi, datorită pseudonimelor şi, desigur, a grijii de a evita orice aluzie la viaţa ori la statutul personal. Ienicerii au contribuit, pe de altă parte, în mod indubitabil la dezvoltarea muzicii militare otomane (*mehter*), celebră atât în Orient, cât şi în Occident.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Ágoston, Gábor 2009 – „Devşirme (Devshirme)", în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 183-185.

Ágoston, Gábor / Masters, Bruce (ed.) 2009 – *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File.

Akgündüz, Ahmed / Öztürk, Said 1999 – *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Albertus Bobovius 1999 – *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur* (édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.

Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.

Berthier, Annie / Yerasimos, Stéphane 1999 – „Introduction", în Albertus Bobovius, *Topkapi. Relation du sérail du Grand Seigneur* (édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud, pp. 9-22.

Birge, John Kingsley 1994 – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac Oriental.

Brown, John P. 1968 – *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (ed.: H. A. Rose), Londra: Frank Cass.

Burçak, Evren 1998 – *Eski İstanbul'da Kahvehaneler*, Istanbul: Milliyet Yayınları.

Cantemir, Dimitrie 1987 – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane* (trad. rom., studiu introd., note şi comentarii: Virgil Cândea; text rus îngrijit de Anca Irina Ionescu), Bucureşti: Editura Academiei.

Çağatay, Neşet 1989 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Devellioğlu, Ferit 1995 – *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Esin, Emel 2001 – *Türk Kozmolojisine Giriş*, Istanbul: Kabalcı Yayınevi.

Goffmann, Daniel 2004 – *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Gölpınarlı, Abdülbaki 1977 – *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, Istanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri.

Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris: Les Belles Lettres.

Inalcık, Halil 1996 – *Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300-1600*, Bucureşti: Editura Enciclopedică.

Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.

Lewis, Bernard (coord.) 1994 – *L'islam. D'hier à aujourd'hui* (trad.: Dominique Le Bourg, Maug Sissung, coord.: Charles Pellat), Paris: Payot.

Lewis, Bernard 1996 – *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*, New York: Scribner.

Mac Farlane, Charles 1829 – *Constantinople in 1828: A Residence of Sixteen Month in the Turkish Capital and Provinces with an Account of the Present State of*

the Naval and Military Power and of the Ressources of the Ottoman Empire, Londra: Saunders and Otley.

Mantran, Robert (coord.) 1989 – *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard.

Mantran, Robert 1989a – „L'État ottoman au XVII[e] siècle: stabilisation ou déclin?”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 227-264.

Mantran, Robert 1989b – „L'État ottoman au XVIII[e] siècle: la pression européenne”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard, pp. 265-286.

Mary Montagu (Lady) 2001 – *L'islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII[e] siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris: Éditions La Découverte.

Moulin, Anne-Marie / Chuvin, Pierre 2001 – „Introduction”, în Mary Montagu (Lady), *L'islam au péril des femmes. Une Anglaise en Turquie au XVIII[e] siècle* (introduction, traduction et notes d'Anne-Marie Moulin et Pierre Chuvin), Paris: Éditions La Découverte, pp. 7-112.

Munteanu, Luminiţa 2005 – *Dervişi sub zodia Semilunei. Istoria unei confrerii mistice şi a patimilor sale*, Bucureşti-Cluj-Napoca: Kriterion.

Quataert, Donald 1993 – „Janissaries, Artisans and the Question of Ottoman Decline, 1730-1826”, în Donald Quataert (ed.), *Workers, Peasants and Economic Change in the Ottoman Empire, 1730-1914*, Istanbul: Isis Press, pp. 197-203.

Quataert, Donald 2005 – *The Ottoman Empire, 1700-1922* (2nd edition), Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Ricaut, Paul (Sir) 1686 – *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra.

Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul: İskit Yayını.

Stiles, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman, 1450-1700*, Bucureşti: ALL.

Sunar, Mehmet Mert 2009 – „When grocers, porters and other riff-raff become soldiers: Janissary Artisans and Laborers in the Nineteenth Century Istanbul and Edirne”, în *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1, pp. 175-194.

[Tavernier, Jean-Baptiste] 1677 – *A New Relation of the Inner-Part of the Grand Seignor's Seraglio. Containing Several Remarkable Particulars, never before expos'd to public view*, Londra.

Tavernier, Jean-Baptiste 2007 – *17. Yüzyılda Topkapı Sarayı* [orig. *Nouvelle relation de l'intérieur du Serrail du Grand Seigneur*] (ed. Necdet Sakaoğlu, trad. Teoman Tunçdoğan), Istanbul: Kitap Yayınevi.

Trimingham, J. Spencer 1971 – *The Sufi Orders in Islam*, New York-Londra: Oxford University Press.

Veinstein, Gilles 1994 – „L'empire dans sa grandeur (XVI[e] siècle)”, în Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris: Fayard, pp. 159-226.

ALŢI „COPII DE SUFLET AI LUI ALLAH”

„Băieţii de casă” şi Palatul imperial de la Topkapı

Metoda *devşirme*, „strângerea, adunarea, recrutarea”, prezentată în detaliu în cadrul studiului privitor la ieniceri, nu era folosită doar pentru recrutarea ienicerilor, ci şi pentru selecţionarea viitorilor paji ai palatului imperial, care urmau să asigure, vreme de mai multe secole, funcţionarea complexului aparat birocratic otoman. Procedura era, în primă instanţă, comună şi privea îndeosebi comunităţile creştine din Balcani; ea avea să cunoască schimbări dramatice în perioada târzie a Imperiului Otoman, care avea să se asocieze, printre altele, cu alterarea progresivă a instituţiilor şi a modului lor de funcţionare[1].

Odată ajunşi la Istanbul, tinerii creştini recrutaţi prin metoda *devşirme* – aşa-numiţii „băieţi de tribut” – erau supuşi unui nou proces de evaluare, cu mult mai exigent decât cel aplicat iniţial, la recrutare, mai cu seamă că acesta se desfăşura uneori sub privegherea atentă a sultanului. Cei mai prezentabili şi mai inteligenţi dintre ei deveneau paji (*iç oğlan* / *iç oğlanı*, „băieţi de interior” sau „băieţi de casă”, numiţi şi *celeb*[2]), fiind incluşi în programul de pregătire al şcolii palatului imperial (*Enderun-i Hümayun Mektebi*), pe câtă vreme ceilalţi (numiţi *şadi*, lit. „fericire”, spre a fi diferenţiaţi de ceilalţi) erau meniţi carierei militare, urmând a fi incluşi, după lungul stagiu de acomodare desfăşurat în zonele rurale ale Anatoliei, în programul de pregătire destinat viitorilor ieniceri.

Şcoala palatului imperial data de pe vremea sultanului Murat II (1421-

1. A se vedea, pentru mai multe detalii, studiul „Despre ieniceri, «copiii de suflet ai lui Allah»”, inclus în acest volum.
2. Termenul *celeb* li se aplica celor care izbuteau să-şi depăşească statutul de simpli robi, definit prin starea de totală dependenţă faţă de suveran, şi să ocupe demnităţi înalte în cadrul palatului imperial.

1444, 1446-1451) şi funcţiona iniţial la Edirne; ea avea să dobândească forma faimoasă de mai târziu în epoca lui Mehmet II[3], cuceritorul Constantinopolului (1444-1446, 1451-1481), la iniţiativa căruia a fost ridicat, de altfel, şi palatul Topkapı – reşedinţa suveranilor otomani vreme de circa 400 de ani[4]. În vremea lui Mehmet II, categoria la care ne referim era constituită din 350-400 de băieţi, cu vârste cuprinse între 15 şi 30 de ani; printre aceştia se numărau tineri recrutaţi prin metoda *devşirme*, prizonieri de război, persoane capturate cu ocazia raziilor întreprinse în afara spaţiului balcanic ori în timpul unor bătălii navale, dar şi sclavi aduşi din Rusia şi Caucaz (mulţi dintre aceştia din urmă erau victimele raidurilor întreprinse în zonele respective de tătarii crimeeni). Şcoala funcţiona atât la Edirne, cât şi la Istanbul (în palatul Topkapı, în zona Galata şi în palatul cunoscut mai târziu sub numele de „palatul lui Ibrahim Paşa”[5]). În secolul al XVI-lea, aşadar în perioada de maximă strălucire a Imperiului Otoman, în programul de pregătire al acesteia erau incluşi circa 700 de paji (Kaçar 2009: 452).

Programa şcolii includea cursuri de Coran, *hadith*, teologie islamică, caligrafie, poezie, filosofie, retorică, istorie, matematică, geografie, astronomie, dar şi de limba turcă, limba arabă şi limba persană, a căror stăpânire era socotită obligatorie pentru persoanele instruite ale epocii şi, mai cu seamă, pentru înalţii demnitari ai statului. Spre deosebire de învăţăceii din şcolile coranice (*medrese*), cărora le erau predate, în

3. „Sistemul pus la punct de Mehmet II”, remarcă Anne Berthier şi Stéphane Yerasimos, „ducea până la consecinţe extreme aspiraţia permanentă a monarhiei absolute de a-i rupe pe indivizi de rădăcinile lor familiale, etnice, culturale, pentru a produce o meritocraţie a cărei valoare era măsurată prin gradul ataşamentului faţă de persoana suveranului. În aceste condiţii, a fi pajul suveranului, a fi purtătorul sabiei sale, al prosopului său, al scobitorii sale, şi a te pregăti pentru cele mai înalte funcţii din imperiu nu erau activităţi contradictorii, ci complementare.” (1999: 16)
4. Palatul Topkapı fusese precedat de un altul, cunoscut ulterior sub numele de Eski Saray sau Saray-ı Atik, „vechiul palat”, amplasat în zona centrală a Istanbulului. Acesta avea să fie abandonat curând, din raţiuni de securitate, şi locuit ulterior, vreme îndelungată, de mamele, soţiile şi concubinele sultanilor decedaţi sau detronaţi (de unde şi denumirea populară de „palat al lacrimilor”).
5. Aceasta datorită faptului că aici şi-a avut reşedinţa Pargalı Ibrahim Paşa (1493-1536), mare-vizir al Imperiului Otoman (1523-1536), căsătorit cu Hatice, sora lui Soliman Magnificul.

mare, aceleaşi materii, tinerii incluşi în sistemul de învăţământ al palatului imperial dobândeau şi noţiuni de administraţie, dar beneficiau şi de instruire militară, precum şi de iniţierea în diverse sporturi populare în epocă, precum luptele tradiţionale, turnirurile de tip *cirit*, trasul cu arcul la ţintă; acestea din urmă aveau menirea de a le spori robusteţea, de a le asigura o dezvoltare fizică armonioasă, dar şi de a le stimula spiritul de competiţie. Tinerii aveau, totodată, posibilitatea de a deprinde cel puţin un meşteşug, potrivit înclinaţiilor fiecăruia, aşa încât acesta să le poată asigura subzistenţa în vremuri de cumpănă (această componentă formativă era prezentă şi în educaţia prinţilor otomani, reflectându-se mai apoi cel puţin în *hobby*-urile unor sultani, despre care dispunem de mai multe informaţii decât în cazul altor membri ai dinastiei[6]).

Şcoala de la Topkapı era situată în cea de-a treia curte a palatului imperial, iar cursurile ei puteau dura, în funcţie de vârsta şi aptitudinile tinerilor implicaţi, de la doi la şapte ani. La sfârşitul perioadei amintite se realiza o nouă evaluare, cunoscută sub numele de *çıkma*, „ieşire”; în funcţie de rezultatele acesteia, o parte dintre tineri se alăturau ienicerilor, iar o altă parte erau integraţi în cavaleria sultanului. Pajii propriu-zişi urmau, în medie, un proces de instruire de patru ani; la finele acestuia erau supuşi unei noi selecţii, în urma căreia cei mai merituoşi dintre ei ajungeau în serviciul personal al sultanului, iar cei mai puţin apreciaţi erau trimişi în provincie (Kaçar 2009: 452). Aceste practici au fost însă amendate de mai multe ori de-a lungul timpului, în acord cu imperativele, dar şi cu resursele globale ale Imperiului Otoman.

Cea mai amănunţită şi, din multe puncte de vedere, cea mai pertinentă sursă de informaţii privitoare la stilul de viaţă al pajilor imperiali datează din secolul al XVII-lea şi poartă semnătura lui Albertus

6. Mehmet Çelebi (1413-1421) era un iscusit meşter de frânghii, cuceritorul Constantinopolului, Mehmet II Fatih (1443-1444, 1451-1481), era giuvaiergiu şi, totodată, mare expert în pietre preţioase, Süleyman II Kanuni sau, pentru europeni, Soliman Magnificul (1520-1566) era, la rândul său, giuvaiergiu, aşa cum avea să fie şi fiul său, Selim II (1566-1574), Mehmet III (1595-1603) meşterea linguri sofisticate, dar producea şi alte obiecte, aşa cum avea să se întâmple şi cu fiul său, Ahmet I (1603-1617), Osman II (1618-1622) era curelar şi îşi realiza singur harnaşamentele cailor, Abdülhamid II (1876-1909) era tâmplar, preocupat mai ales de mobilierul de interior etc.; mulţi dintre ei erau, totodată, poeţi, compozitori, caligrafi, dar şi colecţionari, pasionaţi îndeosebi de istorie şi vestigiile ei, precum şi de cartografie (Armağan 2008).

Bobovius (Wojciech Bobowski, devenit ulterior Ali Ufki Bey, dar cunoscut, așa cum menționam anterior, și sub alte nume). Acesta s-a născut în 1610 la Lvov, într-o familie de bună condiție, a beneficiat de o educație solidă, pentru ca apoi, către vârsta de 18 ani, să fie făcut prizonier de către tătarii din Crimeea, trimis la Constantinopol, convertit la islam și integrat în programul de instruire al pajilor. Parcursul său este aproape clasic din acest punct de vedere: după o perioadă de „ucenicie" petrecută în cazarma pajilor din Edirne, a fost transferat la palatul imperial de la Topkapı, unde a petrecut 19 ani, spre a-și desăvârși pregătirea. Fire iscoditoare, dotat cu numeroase talente native[7], Albertus Bobovius a izbutit să se impună mai cu seamă în mediile muzicale ale palatului, familiarizându-se cu muzica turcă, uimindu-i pe localnici prin capacitatea sa de a se folosi de notația muzicală spre a transpune în scris aproape orice melodie tradițională și devenind, finalmente, interpret oficial la *santur* (psalterion). A murit la Istanbul, în jurul anului 1675. Textul care ne interesează în acest context – conceput de Bobovius în limba italiană – a cunoscut mai multe traduceri, în diverse limbi europene, și s-a bucurat de o binemeritată popularitate, dat fiind faptul că reflectă experiența directă a autorului, oferind, pe de altă parte, o imagine extrem de detaliată asupra stilului de viață al pajilor, dar și asupra palatului imperial otoman în secolul al XVII-lea.

Potrivit lui Albertus Bobovius (1999: 42-43), cei care urmau să devină paji treceau inițial printr-o perioadă de pregătire – găzduită de unul dintre cele trei seraiuri exterioare, despre care pomeneam ceva mai sus: cel de la Edirne[8], cel din cartierul Pera (Galata)[9] și cel al lui Ibrahim Paşa[10], aflat în vecinătatea vechiului hipodrom constantinopolitan, numit de turci

7. Vorbea, printre altele, numeroase limbi străine: polona, franceza, engleza, germana, latina, greaca, italiana, cărora urmau să li se adauge, prin forța împrejurărilor, turca, araba și persana. Avea, pe de altă parte, certe aptitudini de poet, de lingvist, de tălmaci, de cronicar, poate și de miniaturist.
8. Acesta data de sfârșitul secolului al XIV-lea sau începutul secolului al XV-lea și a fost închis în anul 1675 (când se presupune că a murit și Bobovius).
9. Este vorba de Galatasaray, fondat de Bayezit II în 1492 și desființat, la rândul său, în 1675, dar reintrodus în circuit în 1715. El a fost scos definitiv din uz în 1834, adăpostind ulterior diverse alte instituții de învățământ.
10. Fosta reședință a lui Ibrahim Paşa, mare-vizir în epoca lui Soliman Magnificul. Utilizat apoi ca adăpost pentru novicii (*acemi*) din categoria pajilor și din cea a ienicerilor, a fost la rândul său dezafectat în anul 1675.

Atmeydanı. După această perioadă, care dura şapte-opt ani, erau transferaţi la palatul Topkapı, unde începeau programul de instruire propriu-zis, care putea dura până la 30-40 de ani. La încheierea acestui lung stagiu, foştii paji erau socotiţi apţi să ocupe diverse demnităţi de stat, la nivel central sau local. Odată ieşiţi din palat, ei nu mai puteau reveni aici niciodată; făceau excepţie de la această regulă doar persoanele care ocupau demnităţile de muftiu şi de mare-vizir, în situaţia în care erau convocate la palat pentru chestiuni importante (Bobovius 1999: 27-28). Aceste detalii indică limpede faptul că fiecare exponent al clasei politice avea statutul de „rob personal al sultanului”, aflându-se permanent la dispoziţia şi în puterea sa.

Ierarhiile interne

În secolul al XVII-lea, „băieţii de casă” erau cuprinşi în două categorii: cei numiţi *kaftanlu* sau *kaftan altında* (înveşmântaţi în caftane [de mătase]) şi cei numiţi *çukalu* (înveşmântaţi în [straie de] postav). Fiecare dintre pajii incluşi în aceste categorii primea anual, cu ocazia sărbătorii care încheia postul din luna Ramadan (*Ramazan bayramı*), o cantitate suficientă de materiale pentru a-şi confecţiona îmbrăcămintea, care se remarca prin marea sa varietate cromatică[11] (Bobovius 1999: 33). La fel ca în majoritatea covârşitoare a societăţilor premoderne, calitatea veşmintelor (dar şi a podoabelor, atunci când era permisă purtarea lor) constituia un indicator important al poziţiei deţinute de posesor pe scara socială sau ierarhică. Această poziţie se reflecta, printre altele, în natura atribuţiilor încredinţate, în gradul de apropiere faţă de centrul puterii, în cuantumul soldelor, în natura privilegiilor şi a impunităţilor de care beneficia respectivul etc. Plata pajilor era la rândul ei diferenţiată; ea avea loc trimestrial, la fel ca şi în cazul ienicerilor, şi se număra printre atribuţiile intendentului palatului (*saray kâhyası*). În vremea lui Bobovius, soldele se ridicau la 8 aspri pe zi pentru pajii îmbrăcaţi în postav, la 12 aspri pe zi pentru cei înveşmântaţi în mătase şi la 40 de aspri pentru cei aflaţi în serviciul personal al suveranului; aceste sume au înregistrat însă mari oscilaţii de-a lungul timpului, în funcţie de gradul de

11. Potrivit lui Bobovius, excepţie făcea doar culoarea neagră, care era ocolită de turci, din raţiuni de pietate: se socotea că această culoare avea să-i fie hărăzită Profetului în Paradis.

stabilitate monetară al fiecărei epoci.

Potrivit aceluiași Albertus Bobovius (1999: 38-39), pajii din categoriile amintite mai sus alcătuiau două „camere” (*oda*)[12]: *büyük oda*, „camera mare” și *küçük oda*, „camera mică”. Prima dintre ele găzduia, în prima jumătate a secolului al XVII-lea, 300-400 de tineri din categoria celor îmbrăcați în postav (unele surse vehiculează cifre mai modeste); ținuta acestora era completată de cizme sau papuci de culoare galbenă și de bonete țesute cu fir de aur. La fel ca și alți slujitori ai palatului, pajii erau rași în cap, cu excepția a două meșe de păr care le atârnau în dreptul tâmplelor și care erau socotite un simbol al statutului lor de sclavi ai sultanului. În cealaltă cameră (*küçük oda*) locuiau, în aceeași epocă, circa 150-200 de paji, având o costumație identică cu a celorlalți. Ei erau privilegiați mai ales sub raportul alimentației, căci mâncau alături de eunucii[13] care îi supravegheau și de *nefer*-ii celeilalte camere, beneficiind, în acest fel, de o parte dintre bucatele alese servite la masa celui mai de seamă „ofițer” al palatului imperial (*kapu ağası*, căpetenia eunucilor albi). În plus, spre deosebire de pajii celeilalte „camere”, îșI făceau rugăciunile în moscheea sultanală, alături de eunucii albi și negri și de alți paji care beneficiau de un statut special.

Tavernier (1677: 35-37) vorbea, în aproximativ aceeași perioadă ca și Bobovius, de existența a patru „camere”, alcătuite din 600 de paji. Aceștia erau educați cu mare grijă, în spiritul unei discipline severe, așa încât aveau nevoie de multă răbdare și stăruință pentru a putea accede în cea de-a patra „cameră” (*oda*), unde „puteau să-și mai tragă puțin

12. Termen folosit și pentru desemnarea cazărmilor ienicerilor; era vehiculat adeseori în contexte pur administrative, cu accepțiunea de „birou, departament, divizie, unitate” – în sens mai larg, „diviziune”.
13. Pajii palatului erau pregătiți și „antrenați” de eunuci, care le organizau activitățile zilnice și le decideau atribuțiile. În secolul al XVII-lea, tinerii paji erau supravegheați de circa 80 de eunuci albi, care erau coordonați de *baș kapı oğlanı* sau *kapı oğlanı kethüdası* și care erau renumiți pentru extrema lor severitate. Pajii care rezistau până la capăt și care, într-o anumită măsură, se călеau progresiv, supraviețuind frustrărilor și relelor tratamente, erau pregătiți în principal pentru administrația statului. Amintim faptul că din școala pajilor au provenit 60 de mari-viziri (*sadrazam*), peste 100 de viziri, 23 de mari amirali ai flotei otomane și un număr imens de funcționari superiori, guvernatori, specialiști în finanțe, caligrafi, compozitori, pictori, istorici, poeți etc. – cu alte cuvinte, o mare parte a aparatului birocratic și a intelectualității otomane.

sufletul”. Cele patru „camere”, administrate fiecare de către un eunuc alb, erau structurate potrivit principiului progresiei; prima dintre ele, care era şi cea mai mare, era cunoscută şi sub numele de *çocuk odası*, „camera copiilor”, fiind condusă de *saray ağası*. Cei aflaţi în această structură erau deprinşi cu scrisul şi cititul şi, totodată, iniţiaţi în religia islamică; după şase ani ajungeau în cea de-a doua „cameră” (*kiler odası*, condusă de *kilercibaşı*), unde se avea în vedere consolidarea fizică, prin felurite exerciţii şi antrenamente, dar şi iniţierea lor în mânuirea armelor clasice; în această fază învăţau, pe lângă limba turcă, limbile arabă şi persană. După patru ani ajungeau în cea de-a treia „cameră” – cea a „trezoreriei” (*hazine odası*), condusă de *hazinedarbaşı* –, în care începeau să presteze servicii mărunte hărăzite confortului suveranului (legate de garderoba ori baia acestuia, de pildă), învăţau să călărească, se iniţiau în alte tipuri de exerciţii fizice. După alţi patru ani ajungeau în cea de-a patra „cameră”; Tavernier precizează că pajii din primele trei „camere” nu întreţineau niciun fel de legături cu cei ajunşi în cea de-a patra „cameră”; ei nu puteau, pe de altă parte, să intre în contact cu exteriorul decât cu permisiunea expresă a mai-marelui eunucilor albi (*kapu ağası*) şi în prezenţa unui alt eunuc.

Regulile de viaţă ale pajilor

Igiena personală a pajilor era supravegheată cu deosebită stricteţe. Băieţii erau obligaţi să se îmbăieze şi să-şi schimbe batista zilnic, să-şi taie unghiile săptămânal, să se radă de două ori pe săptămână, să se tundă lunar. Eunucii vegheau cu străşnicie la respectarea regulilor şi pedepseau fără ezitare orice încălcare a lor. În palatele exterioare, ziua de marţi era consacrată spălării rufelor – îndeletnicire în care erau angrenaţi toţi tinerii găzduiţi în perimetrul acestora. Palatul Topkapı beneficia, în schimb, de „sectoare” specializate în acest gen de activitate, care preluau săptămânal rufele murdare, predându-le în paralel pe cele spălate. Ziua de vineri – zi de rugăciune pentru musulmani – era destinată, în schimb, recondiţionării hainelor şi accesoriilor, care erau inspectate apoi de către „mai-marele camerei” (*odabaşı*). În seraiurile exterioare, acestuia din urmă îi revenea şi sarcina de a verifica starea încălţărilor purtate de paji, în răstimpul cât aceştia se aflau la rugăciunea de după-amiază (*ikindi namazı*). În acelaşi

interval de timp, *odabaşı* avea misiunea de a le inspecta cuferele cu lucruri personale, pe care aveau obligaţia de a le lăsa descuiate în astfel de momente[14]. Controalele săptămânale erau menite să descurajeze tăinuirea unor articole strict interzise, precum dulciurile (despre care se socotea că stimulau libidoul), cafeaua sau tutunul (mult disputate şi asociate frecvent cu ideea de viciu), dar şi a eventualelor scrisori de dragoste – primite, în general, de la alţi băieţi, căci relaţiile cu sexul opus erau prohibite, fiind, de altfel, aproape imposibile în condiţiile de claustrare în care trăiau pajii. În situaţia în care nutrea cea mai măruntă suspiciune cu privire la inocenţa relaţiilor dintre doi tineri sau, dimpotrivă, dacă-i ajungeau la ureche zvonuri privitoare la eventuale dispute între ei, *odabaşı* era în măsură să decidă mutarea lor imediată (Bobovius 1999: 80-84). Pajilor le era interzis, evident, şi consumul de băuturi alcoolice, exceptând momentele în care, bolnavi fiind, ajungeau la infirmerie, unde vinul era folosit, în cantităţi rezonabile, ca tonic sau „leac". Accesul la infirmerie era condiţionat însă de acordul prealabil al sultanului (Barber 1973: 44-45).

Observatorii europeni fac adeseori aluzie la înclinaţiile „necuvenite" ale pajilor, favorizate de semiclaustrarea în care îşi petreceau o bună parte din viaţă şi de lipsa aproape totală a contactelor cu femeile, fapt care le canaliza, *volens nolens*, erotismul în direcţii socotite nefireşti, inacceptabile. Descriind, de pildă, toaletele turceşti şi elogiindu-le curăţenia exemplară, Jean-Baptiste Tavernier (1677: 67-68) nu uită să se refere şi la „deprinderile abominabile" ale pajilor, respectiv la practicile homosexuale, care-şi găseau cel mai propice mediu de manifestare cu prilejul vizitelor

14. Tavernier (1677: 67) preciza, în acelaşi secol al XVII-lea, că deasupra aşternuturilor pajilor se găsea o galerie, susţinută de stâlpi de lemn pictaţi în roşu, unde erau depozitate cuferele cu veşminte şi alte obiecte personale. Fiecare tânăr dispunea de un cufăr propriu; făceau excepţie de la această regulă cei doisprezece paji aflaţi în serviciul imediat al suveranului, care aveau dreptul la două cufere; unul dintre aceştia din urmă era, totodată, şi păstrătorul cheii galeriei. Galeria era deschisă o dată pe săptămână, prilej cu care fiecare dintre paji avea acces la propriul cufăr, spre a-şi lua din el lucrurile pe care le socotea necesare. Dacă vreunul dintre tineri avea nevoie de ceva într-o altă zi decât cea stabilită prin regulament (corespunzătoare mijlocului săptămânii), era nevoit să strângă un grup de alţi cinci sau şase confraţi, care urmau să-l însoţească la superiorul trezoreriei, spre a-i adresa solicitarea de exceptare de la regulă.

nocturne „în astfel de locuri”. Spre a preveni asemenea tentative reprobabile (care, odată descoperite, erau pedepsite cu extremă severitate, mergând uneori până la pedeapsa capitală), dormitoarele tinerilor erau iluminate noaptea şi, pe de altă parte, supravegheate de trei eunuci, a căror sarcină era tocmai să împiedice producerea unor evenimente de felul celor amintite. Albertus Bobovius (1999: 84-88) se referă şi el, nu mai puţin dezaprobator, la „galanteriile practicate în Orient” şi la „dereglarea popoarelor Orientului” (lăsăm la o parte formulările, care ar presupune o abordare aparte, în cu totul altă cheie), descriind violenţa pe care o îmbrăcau pasiunile în mediile prin excelenţă masculine în care evoluau pajii; el îl menţionează, dând o notă de „actualitate” relatării, şi pe un oarecare Güloğlu, favorit al sultanului Mehmet IV (1642-1693), aflat pe tron în perioada redactării memoriilor sale, pomeneşte de soarta schimbătoare a pajilor din cercul imediat al sultanului, care cad adeseori pradă slăbiciunii acestuia pentru tineri, dar nu uită să se refere şi la înclinaţiile similare ale femeilor din harem.

Jean-Baptiste Tavernier (1677: 36-37) precizează totodată că pajii nu puteau comunica decât la anumite intervale bine stabilite şi că aceste conversaţii erau atent supravegheate, trebuind să denote modestie şi sobrietate. El remarcă, de asemenea, că pajii din primele trei „camere” purtau straie din materiale fără pretenţii, pe câtă vreme cei din cea de-a patra „cameră” aveau dreptul la ţesături cu fir de aur şi argint, căci evoluau în imediata proximitate a suveranului sau chiar intrau în contact cu el. Odată ajunşi în cea de-a patra „cameră”, pajii se bucurau de mai multă libertate, având, printre altele, dreptul de a comunica cu ceilalţi locuitori ai palatului şi beneficiind adeseori de favoruri din partea unor apropiaţi ai sultanului.

Nepotrivirile pe care le constatăm între relatările lui Bobovius şi Tavernier cu privire la situaţia pajilor imperiali în secolul al XVII-lea par să fie mai degrabă rodul unor diferenţe de interpretare, de vreme ce estimarea privitoare la numărul global al acestora rămâne, *grosso modo*, aceeaşi – după toate probabilităţile, Bobovius îi cuprinde pe „băieţii de casă” din primele trei categorii menţionate de Tavernier într-o singură mare categorie: cea subalternă, marcată de antrenamente intense în vederea atingerii scopului suprem al oricărui „rob personal” al suveranului, respectiv slujirea nemijlocită a acestuia şi, desigur, accesul la ierarhiile superioare ale aparatului birocratic otoman.

Gradul de proximitate faţă de sultan indica neîndoios, chiar şi la modul simbolic, importanţa funcţiei deţinute de un paj în cadrul ierarhiei interne. Un număr de 40 de paji[15] se aflau în serviciul direct, privat al sultanului (*hassoda*), ocupându-se de toaleta, de vestimentaţia şi de armele sale şi păzindu-l zi şi noapte; ei constituiau, prin urmare, şi garda sa personală. Cei mai însemnaţi dintre aceştia purtau titlurile de *silahdar* (cel care îi purta sabia), *rikabdar* (cel care îl ajuta să încalece), *çukadar* (cel care se ocupa de garderobă), *dülbend oğlanı* (cel care se ocupa de lenjerie), *sırkâtibi* (secretarul său particular). Cei 40 de paji erau, la rândul lor, conduşi de *hassodabaşı*, cel mai apropiat de sultan şi, prin urmare, cel mai influent dintre ei. Mehmet II, inspiratorul şi comanditarul palatului imperial de la Topkapı, ceruse să se ridice, în cea de-a treia curte a acestuia (*Enderun*), un pavilion de vară, un hamam de mari dimensiuni şi un corp de clădire masiv, de formă pătrată, cuprinzând patru încăperi prevăzute cu tot atâtea cupole, care constituia „apartamentul imperial". Dormitoarele pajilor erau adaptate acestei concepţii arhitectonice, în sensul că erau lipite de zidul de incintă al acestei a treia curţi şi urmau o ordine oarecum ierarhică, pajii superiori în grad fiind şi cei mai apropiaţi, spaţial, de sultan. Pajii care se aflau în serviciul „camerei imperiale" (*hassoda*) îşi duceau viaţa chiar în interiorul acesteia. Cea mai veche referire la această din urmă categorie de paji apare într-o scriere a unui genovez care a trăit la Constantinopol pe la 1460. Potrivit relatării sale, patru dintre cei 40 de paji dormeau în cele patru colţuri ale dormitorului sultanului, veghindu-l în timpul somnului; alţi 80, din cel de-al doilea „cerc al pajilor", dormeau în antecamera dormitorului imperial. Mai târziu, în secolele XVI-XVII, va avea loc o deplasare de accent, în sensul că ponderea în viaţa privată a sultanului va reveni nu atât corpului de paji, cât haremului (Berthier/Yerasimos 1999: 15-20). Ar trebui să adăugăm însă că preferinţa pentru una sau alta dintre aceste veritabile „instituţii" era adeseori influenţată, dacă nu chiar determinată, de înclinaţiile şi slăbiciunile personale ale suveranilor.

15. Tavernier (1677: 72) preciza că apartamentul privat al sultanului (*hassoda*) mai era numit şi „camera celor 40 de paji", dar vorbea şi de cei 12 tineri aflaţi în serviciul acestuia (1677: 67); „cei 12", care alcătuiau ierarhia privilegiată, erau cei care intrau cel mai frecvent în contact cu el, ca purtători de sabie, de mantie etc. Zeynep Tarım Ertuğ (2009: 568) se referă, în schimb, la 32 de paji aflaţi permanent la dispoziţia suveranului, fără a preciza însă la ce epocă se raportează.

Şcoala pajilor a resimiţit, desigur, ecourile schimbărilor, mai mult sau mai puţin insidioase, prin care trecea Imperiul Otoman în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, acestea afectând în mod ireversibil şi sistemul de recrutare din perioada clasică; în lipsa unor mărturii mai detaliate, nu putem decât să presupunem că, de pildă, lichidarea brutală a ienicerilor în vremea lui Mahmut II (1826) a stârnit emoţii legitime şi în rândurile pajilor căci, dincolo de animozităţi, rivalităţi şi inevitabilele „coterii”, istoria celor două instituţii se împletise vreme de secole. Începând din anii 1830, când se declanşează procesele reformatoare din Imperiul Otoman, care se vor asocia, implicit, cu alte exigenţe, şcoala pajilor este, treptat, abandonată, în favoarea şcolilor de tip occidental, a căror ofertă educaţională era mai variată şi, mai ales, mai adecvată procesului de modernizare rapidă la care aspira Turcia otomană. Şcoala de la Enderun şi-a continuat declinul în vremea sultanului Abdülmecit I (1839-1861), ajungând să fie apoi aproape complet ignorată pe vremea sultanului Abdülhamit II (1876-1909), când priorităţile statului se schimbaseră, în confruntarea dramatică cu modernitatea şi cu mişcările revoluţionare, dar şi cu noul sistem de învăţământ, de inspiraţie europeană. Şcoala palatului, devenită desuetă în noul context, avea să fie desfiinţată oficial în iulie 1909, odată cu venirea la putere a Junilor Turci.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Ágoston, Gábor / Masters, Bruce (ed.) 2009 – *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File.

Akgündüz, Ahmed / Öztürk, Said 1999 – *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Albertus Bobovius 1999 – *Topkapi. Relation du Sérail du Grand Seigneur* (ed.: Annie Berthier et Stéphane Yerasimos), Paris: Sindbad Actes Sud.

Armağan, Mustafa 2008 – *Osmanlı'nın Mahrem Tarihi: Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Padişahları*, Istanbul: Timaş Yayınları.

Aydüz, Salim 2008 – „Medrese ve Tekke Dışındaki Eğitim Müessesseleri Tarihi Literatürü”, în *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12, pp. 139-180.

Barber, Noel 1973 – *The Sultans*, New York: Simon&Schuster.

Cihan, Ahmet 2007 – *Osmanlı'da Eğitim*, Istanbul: 3F Yayınları.

Corlu, Sencer / Burlbaw, Lynn M. / Capraro, Robert M. / Corlu, M. Ali / Han, Sunyoung 2010 – „The Ottoman Palace School Enderun and the Man with Multiple Talents, Matrakçı Nasuh", în *Journal of the Korea Society of Mathematical Education Series D: Research in Mathematical Education* 14/1, pp. 19-31.

Kaçar, Mustafa 2009 – „School of the Palace (Enderun-i Hümayun Mektebi)", în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, p. 452.

Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.

[Ogier Ghiselin de Busbecq] 1881 – The *Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Seigneur de Bousbecq, Knight, Imperial Ambassador* (ed.: Charles Thornton Forster / F. H. Blackburne Daniel), I-II, Londra, 1881, vol. I: *Turkish Letters*, I-IV.

Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul: İskit Yayını.

Stiles, Andrina 2001 – *Imperiul Otoman, 1450-1700*, Bucureşti: ALL.

Tarım Ertuğ, Zeynep 2009 – „Topkapı Palace (New Imperial Palace)", în Gábor Ágoston / Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 566-568.

Tavernier, Jean-Baptiste 1677 – [*Collections of Travels through Turky into Persia, and the East-Indies. Giving an Account of the Present State of those Countries*] *A New Relation of The Inner-Part of the Grand Seignor's Seraglio*, Londra.

CONFRERIA SUFITĂ BEKTAŞI ŞI SUFISMUL DE EXPRESIE TURCĂ

Confreriile religioase, de extracţie sunnită sau şiită, au jucat un rol esenţial în istoria socială, politică şi religioasă a Imperiului Otoman, remarcându-se prin viziunea particulară pe care o propuneau asupra islamului, dar şi printr-o serie de trăsături aproape emblematice pentru orice tip de mistică. Aceste confrerii – desemnate, în limba turcă, prin vocabula de origine arabă *tarikat*, cu sensul originar de „cale, drum" – erau reprezentate fie de grupări cu vocaţie mistică de extracţie autohtonă, fie, cel mai adesea, de ramificaţii ori formaţiuni disidente ale marilor congregaţii musulmane care împânzeau, în perioada la care ne referim, întregul Orient Apropiat şi Mijlociu.

Ordinele sufite, promotoare ale unui stil de viaţă şi ale unui sistem educaţional cu accente specifice, care gravitau, cel mai adesea, în jurul propriilor lăcaşuri de cult – desemnate, în limba turcă, prin termeni de genul *tekke* (cu varianta mai veche *tekye*), *dergah*, *asitane*, *zaviye* sau *ribat*, potrivit dimensiunii şi funcţionalităţii lor –, şi-au pus, pe de altă parte, amprenta asupra întregii vieţi intelectuale din perioada otomană. Din mediile congregaţionale s-au desprins eminenţi poeţi, muzicieni, caligrafi ori miniaturişti, care le-au răspândit conceptele-cheie şi universul imagistic, punând bazele unor veritabile şcoli, cu prelungiri până în epoca contemporană.

Fiecare ordin mistic îşi avea propriile însemne exterioare, propriile ceremonii religioase şi zile de reuniune, propria literatură devoţională sau catehetică. Anumite grupuri sau subgrupuri se dedicau celibatului, deşi acest tip de opţiune era departe de a fi socotit fundamental, ba chiar urma să rămână subiect perpetuu de dispută în lumea islamică. Confreriile îşi aveau, fiecare, propria genealogie spirituală, care urca pe firul timpului până la persoana exemplară a Profetului Muhammad, dar şi propriile ierarhii, care puneau accentul pe ideea de iniţiere progresivă, de acces

gradual la cunoașterea iluminativă – țel suprem al oricărui tip de mistică. Dincolo de viziunea asupra procesului de inițiere și de scenariul soteriologic specific, toate congregațiile sufite subliniau însă relevanța aparte a relației maestru-discipol, care se întemeia pe un pact de fidelitate absolută, dincolo de moarte, al cărui prototip coranic era constituit de așa-numitul Pact primordial, precedent Creației, statornicit între Dumnezeu și sufletele umane preexistente în cer[1]. Fiecare ordin sufit se baza pe un număr de membri activi, aflați pe diverse trepte de inițiere, care, eventual, își asumau un stil de viață monahal sau cvasimonahal (acesta era cazul dervișilor, rezidenți permanenți în lăcașurile confreriilor respective), cărora li se adăugau numeroși simpatizanți laici, autorizați să participe la anumite tipuri de ceremonii (îndeosebi cele circumscrise marilor sărbători) și, adeseori, autori ai unor donații substanțiale care, alături de veniturile asigurate prin sistemul fundațiilor pioase (ar. *waqf*, tr. *vakıf*), prin chete conjuncturale ori, în situații extreme, prin cerșitul ritual strict controlat de maeștrii spirituali, contribuiau la susținerea materială a ordinului.

Adunările rituale – organizate, uneori, în timpul zilei iar alteori la adăpostul nopții, îndeosebi în cazul grupurilor cu tendințe esoterice pronunțate – presupuneau diverse formule de desfășurare, în funcție de exigențele fiecărei congregații și de finalitatea care le era atribuită; cele mai complexe erau, fără îndoială, ceremoniile de inițiere, dar la fel de impresionante erau, adeseori, și ceremoniile prilejuite de marile sărbători comunitare. Multe ordine mistice practicau muzica și dansul ritual; cel mai renumit, în această privință, era, fără îndoială, ordinul Mawlawi (tr. Mevlevi).

O parte dintre congregațiile sufite – îndeosebi ordinele Bektași, Kadiri, Halveti, Malami, Mevlevi, Nakșbandi, Rifa'i, Sa'di, Șazeli, Sinani, Tijani – s-au răspândit și în Peninsula Balcanică, aducându-și contribuția la islamizarea unor zone din Bosnia, Herzegovina, Macedonia, Bulgaria, Albania, Kosovo și, în mai mică măsură, îndeosebi în perioada timpurie a Imperiului Otoman, din Dobrogea; în asemenea cazuri,

1. A se vedea, de pildă, versetul coranic: „Când Dumnezeu făcu să iasă o semințe din coapsele fiilor lui Adam, El îi puse să mărturisească împotriva lor înșiși: «Nu sunt eu Domnul vostru?» Ei spuseră «Da, așa mărturisim!» Și aceasta pentru a nu spune în ziua învierii: «Noi nu am avut știință de aceasta.»" – *Coranul* VII/172 (a se vedea, pentru versiunea citată, *Coranul*, traducere, prezentare, note și index: George Grigore, București, Editura Kriterion, 2000).

structura etnică a membrilor şi simpatizanţilor lor era la fel de eterogenă ca şi structura demografică a Peninsulei Balcanice: turci, musulmani de origine slavă, albanezi, ţigani etc.

Confreriile otomane, promotoare ale unui stil de viaţă patriarhal care se adresa unor segmente de populaţie bine determinate, în curs de disoluţie după Războaiele Balcanice din 1912-1913 şi, apoi, după Primul Război Mondial, au traversat o gravă criză de identitate după instaurarea regimului republican din Turcia, în 1923. Implicate, mai mult sau mai puţin făţiş, în acţiuni subversive îndreptate împotriva tânărului stat laic, o parte dintre ele şi-au atras ostilitatea autorităţilor, fiind percepute, nu fără oarecare îndreptățire, ca nişte structuri conservatoare, anacronice, nereformabile. În acest context a fost adoptată, la sfârşitul anului 1925, o lege care dispunea închiderea lăcaşurilor şi interzicerea însemnelor specifice ordinelor sufite, precum şi confiscarea bunurilor lor patrimoniale şi nepatrimoniale. Astfel se încheia un capitol esenţial din istoria confesională a Turciei otomane, dar şi a Peninsulei Balcanice.

Dobândind o formă instituţionalizata abia către sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, însă sintetizând trăsături comune mai multor mişcări sectare cristalizate printre turcmenii din Asia Mică, ordinul Bektaşilik (în varianta arabizată a denumirii sale, Bektaşiyya) s-a remarcat prin prezenţa sa constantă în peisajul sufismului anatolian din perioada otomană, dar şi prin prestaţiile istorice adeseori paradoxale, care i-au conferit, în vremuri frământate şi ambigue, o aureolă misterioasă şi nu mai puţin tragică. Agreat şi contestat în egală măsură, supus adeseori unor evaluări partizane sau manipulat fără scrupule de grupuri angajate în conflicte ireductibile, ordinul a cunoscut, de-a lungul timpului, mai multe sincope (de pildă, cea din anul 1826, când sultanul Mahmut II a dispus suspendarea sa, odată cu dizolvarea turbulentului corp de armată al ienicerilor, patronat oficial de confrerie), urmate de perioade de remisiune şi chiar de expansiune, sfârşind prin a dispărea definitiv în 1925, împreună cu celelalte structuri sufite din Turcia.

Integrând, de fapt, mai multe curente spirituale cu tentă heterodoxă (ne referim îndeosebi la curentele sincretice, influenţate într-o oarecare măsură de şiismul duodeciman şi de hurufism, dar nu credem că trebuie exclusă nici filiera ismailită), ordinul Bektaşi şi-a recrutat adepţii mai cu seamă din rândurile turcmenilor nomazi sau seminomazi care trecuseră formal la islam, dar care parcurgeau o criză prelungită de adaptare la

paradigma socio-culturală impusă de Imperiul Selgiukid de Rum şi apoi de Imperiul Otoman. Ignorând primejdiile latente ce subzistă în orice formă exacerbată de devoţiune populară, căutând o formulă de compromis între religia oficială (islamul sunnit, de rit hanefit), dominată de ritualism formal, şi trăirea religioasă exuberantă, patetică ce caracteriza aceste comunităţi care continuau să rămână ataşate, cel puţin în parte, de vechea mentalitate tribală, ordinul şi-a cristalizat un scenariu soteriologic particular, care întrunea adeziunea unui număr apreciabil de adepţi şi care avea să dobândească, în anumite epoci, proporţiile unei veritabile credinţe colective.

Literatura de specialitate desemnează adeseori această orientare eclectică a misticii anatoliene prin formula Alevilik-Bektaşilik, care surprinde ambele aspecte ale fenomenului: dimensiunea de masă, variantă oarecum simplificată a doctrinei dezvoltate de cercurile intelectuale, cu o răspândire deloc neglijabilă în zonele rurale ale Anatoliei centrale şi de răsărit, şi dimensiunea congregaţională, esenţială pentru definirea cadrului doctrinal şi ritual, cu rol de centru, de reper spiritual, dar şi cu atribuţii de reprezentare. Decapitarea mişcării în perioada republicană prin abolirea sistemului congregaţional nu a fost în măsură să disloce, în ciuda unor succedanee efemere, forma particulară de raportare la sacru pe care o propusese congregaţia vreme de secole, astfel încât ea beneficiază şi la ora actuală de numeroşi adepţi, îndeosebi în fiefurile sale tradiţionale.

Formula cunoscută sub numele de Alevilik împărtăşeşte aceleaşi dogme religioase şi, pe de altă parte, practică ritualuri asemănătoare cu ordinul Bektaşilik, chiar dacă acestea ne apar astăzi substanţial simplificate, prin forţa împrejurărilor. Deosebirile şi chiar dezacordul manifest dintre cele două ramuri, pregnante în anumite împrejurări istorice, se situează îndeosebi la nivelul relaţiilor cu structurile etatiste, al locului ocupat în ierarhia socială, ca şi al ataşamentului faţă de credinţele fundamentale ale grupurilor reprezentate. Cercurile afiliate aşezămintelor sufite patronate de ordinul Bektaşilik au sfârşit prin a se reconcilia cu statul otoman şi a stabili un *modus vivendi* cu mediile teologice sunnite, beneficiind, în schimb, de un statut social limpede, fără a renunţa însă la folosirea limbii turce, a muzicii şi a dansului în cadrul ceremoniilor religioase. Grupările Alevi, niciodată reduse la tăcere, au recuperat în mai mare măsură credinţele turcice ancestrale şi acea etică comunitară specifică triburilor turcmene, conferindu-le o coloratură islamică, dar au întreţinut o relaţie prudentă, uneori chiar tensionată, cu statul, asumându-

şi propriile trăsături identitare şi, în consecinţă, postura de focar al violentelor răscoale religioase care zguduiau periodic Imperiul Otoman.

Confreria Bektaşilik era constituită, în epoca sa de glorie, din două ramuri – *mücerred*, „celibatarii", şi *müte'ehhil*, „căsătoriţii" –, care îşi disputau supremaţia ierarhică şi al căror motiv aparent de divergenţă decurgea din concepţia asupra modalităţii de transmitere a demnitatii de lider spiritual (văzută ca ereditară sau ca electivă); natura acestei dispute era, cu alte cuvinte, similară celei care opusese, la începuturile islamului, grupările sunnite şi cele şiite.

Doctrina Bektaşi (utilizăm acest ultim termen în sens pur generic) era centrată pe adorarea trinităţii Allah-Muhammad-Ali, căreia i se adăugau Hacı Bektaş Veli, eponimul ordinului, şi, la comunităţile de esenţă hurufită, Fadl Allah, autorul unei doctrine fundamental eretice integrate ulterior, în mod mai mult sau mai putin fortuit, doctrinei Bektaşi. Orientarea şiită a majorităţii comunităţilor afiliate mişcării determina, în mod firesc, deplasarea centrului de greutate al cultului asupra lui Ali, deţinătorul esotericului, maestrul gnosei, „mistagogul prin excelenţă al islamului".

Ceremoniile religioase ale ordinului Bektaşilik aveau loc vineri seara – spre deosebire de rugăciunea prescrisă de islamul oficial sunnit, plasată la ora prânzului, spre a marca parcă, o dată în plus, echilibrul subtil al exotericului şi al esotericului, punctul din care purcede declinul, ocultarea, revenirea în obscuritatea esoterismului –, în propriile lăcaşuri de rugăciune (*tekke*); ele permiteau reunirea ambelor sexe în acelaşi spaţiu ritual, fapt care a alimentat mereu suspiciunile la adresa inocenţei adepţilor mişcării şi a constituit adeseori sursa acuzelor de imoralitate aduse acestora (incriminările priveau nu atât fraternităţile de dervişi celibatari, cărora le era rezervat un regim de viaţă aparte, cât grupările Alevi, care îmbrăcau aspectul unor comunităţi religioase compacte).

Aceste ceremonii, cu un scenariu uşor variabil, în acord cu finalitatea care le era atribuită (ceremonii de iniţiere, ceremonii comemorative, ceremonii de doliu etc.) presupuneau îndeosebi rostirea unor rugăciuni colective adaptate momentului şi intonarea unor imnuri religioase (*nefes*) care sintetizau principalele repere dogmatice ale mişcării (exaltarea teomonismului, credinţa în cei doisprezece imami şiiţi, veneraţia faţă de Muhammad, Ali, Hacı Bektaş Veli şi, eventual, Fadl Allah, coroborată cu blestemul ritual la adresa lui Yazid, autorul moral al

masacrului de la Kerbala, din anul 680, şi a urmaşilor săi, devotamentul faţă de calea sufită etc.).

Ceremonialul includea şi dansuri extatice cu conotaţie mistică, precum şi o formă specifică de comuniune, implicând consumul ritual de pâine, vin şi, uneori, brânză (această ultimă practică a fost socotită de posibilă inspiraţie creştină, la fel ca şi aspectul trinitar al dogmei fundamentale, precum şi confesiunea în faţa maestrului spiritual).

Adresându-se unor cercuri îndeobşte neinstruite, însă animate de o ardoare a credinţei tipică neofiţilor, ordinul a recurs, pentru a-şi susţine propaganda şi activităţile misionare, la o lirică devoţionala specifică, extrem de simplă, cu evidentă funcţie de catehizare, şi a adoptat, din considerente similare, turca anatoliană ca limbă liturgică. Această opţiune originară, care i-a restrâns circulaţia la mediile circumscrise aceleiaşi arii lingvistice şi care a venit, oarecum, în contradicţie cu aspiraţiile ecumenice ale majorităţii confreriilor sufite, trădează o strategie mascată de „recuperare a fondului autohton", pus în umbră de mai rafinatele valori ale patrimoniului arabo-persan. Având în vedere rolul preponderent al oralităţii în transmiterea iniţiatică, dar şi îndelungata tradiţie a literaturii orale la populaţiile turcice, precum şi integrarea unor secvenţe incantatorii în vechile ceremonialuri şamanice, strategia adoptată de confreria Bektaşilik s-a dovedit a fi nu numai oportună, ci şi extrem de adecvată intenţionalităţii sale propedeutice.

Corpusul, nu tocmai unitar, al poeziei Alevi-Bektaşi avea să se constituie prin aportul voluntar al unor poeţi-rapsozi cu adeziune declarată la această mişcare, dar şi prin recuperarea unor poeţi independenţi precum Yunus Emre ori Âşık Yunus, a căror creaţie vădea tangenţe ideatice cu dogmele esenţiale ale bektaşismului.

Mizând pe ritmul interior, pe muzicalitatea limbii turce şi apelând la un vocabular codificat, accesibil doar iniţiaţilor, această lirică devoţională presupune, desigur, o grilă adecvată de receptare şi interpretare. Odată desprinsă de cadrul ceremonial căruia îi era destinată iniţial, ea nu mai are acelaşi impact emoţional, însă poate fi privită ca o posibilă introducere, ca o poartă de acces către o dimensiune originală a culturii şi civilizaţiei islamice.

TURCII ÎN OGLINDA STRĂINULUI

Despre o altfel de privire

DE VORBĂ CU „BARBARII”

Mawlana Jalal ad-Din Rumi şi invazia mongolă în Asia Mică

În primele decenii ale secolului al XIII-lea, începea treptat să se prăbuşească, sub impactul impetuoaselor invazii mongole, o lume care părea să fi atins acel echilibru şi acea armonie indispensabile înfloririi marilor civilizaţii. Aşezări cândva prospere, cosmopolite, cu o viaţă economică şi culturală dinamică, erau reduse treptat la stadiul minimei supravieţuiri, dacă nu chiar şterse de pe faţa pământului, fără a mai izbuti să revină vreodată la strălucirea de altădată, în confruntarea cu o forţă oarbă şi tenace, pe care nu erau pregătite să o înfrunte.

Dincolo de aşa-numita *pax mongolica*, care avea să se instaureze apoi pe spaţii ample din Asia, invazia mongolă a condus la distrugerea ireversibilă a numeroase valori, multe dintre ele inestimabile, a determinat o criză profundă în sânul lumii islamice şi, nu în ultimul rând, a provocat drame umane greu de imaginat astăzi, când, totuşi, puţine dintre ororile istoriei par să ne fi rămas străine. Ea a pus, totodată, în mişcare mase apreciabile de oameni, de etnii şi de extracţii sociale ori cu afilieri religioase şi orientări profesionale foarte diverse, care fugeau din calea năvălitorilor nord-asiatici, străbătând adeseori Horasanul iranian – veritabil culoar de migraţie, de-a lungul vremii – şi ajungând, în unele cazuri, până în Asia Mică. În epoca la care ne raportăm, Asia Mică era mai degrabă slab populată; o densitate demografică mai semnificativă, aflată sub semnul unei anumite stabilităţi politice şi al unei protecţii care avea să se dovedească, la rândul ei fragilă, se consemna doar în vestul regiunii, aflat sub stăpânirea Imperiului Selgiukid de Rum. Acesta îşi trăia, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea – mai precis, în vremea sultanilor Izz ad-Din Qayka’us I / Izzeddin Keykavus (1211-1221) şi Ala ad-Din Qayqobad I / Alaeddin Keykubad I

(1221-1237) –, perioada de maximă strălucire, dincolo de semnele abia perceptibile ale declinului, care urma să fie precipitat nu doar de valul ireductibil al nomazilor sosiţi din inima stepelor asiatice, ci şi de o serie de evenimente interne, îndeosebi de marea răscoală turcmenă din 1239-1240, la originea căreia s-au aflat mai multe triburi nomade ori seminomade de seminţie turcică, ajunse în Anatolia în diverse etape ale istoriei acesteia.

Izolată, rafinată şi preocupată de sine, angrenată deopotrivă în eternele jocuri politice şi în subtilele jocuri ale spiritului, curtea selgiukidă pierdea pe nesimţite contactul cu realităţile dure ale „hinterlandului" asiatic şi, mai ales, cu majoritatea covârşitoare a supuşilor săi, a căror etică, de esenţă nomadă, îi devenea din ce în ce mai străină, în ciuda trecutului similar al fondatorilor dinastiei. Prindea, astfel, contur un conflict din ce în ce mai dramatic între civilizaţia de tip aulic – persanofonă, sedentară, citadină şi, evident, cosmopolită –, specifică structurilor de putere şi clasei dominante, şi marea masă a civilizaţiei „anatoliene", nomadă sau seminomadă, rurală, turcofonă, superficial islamizată sau în curs de islamizare şi încă profund ataşată de tradiţiile turcice preislamice. Departe de a se atenua, această falie s-a adâncit progresiv în perioada mişcărilor de populaţii determinate de invazia mongolă, care urmau să adauge un aspect nou la tensiunile de principiu deja existente: supraaglomerarea unor teritorii propice păşunatului sau suprapopularea unor centre urbane, socotite mai sigure şi, desigur, mai prospere. Trebuie să amintim, totodată, că masa profuză a refugiaţilor care începuseră să sosească în valuri în Anatolia curând după anul 1220 includea nu doar persoane din aşezările sedentare, trecute prin sabie sau aflate sub ameninţarea iminentă a tăvălugului mongol, ci şi triburi nomade (mai cu seamă, turcice ori turcofone), care-şi aveau rădăcinile în Asia Centrală ori în Horasan şi care, odată ajunse în Asia Mică, interacţionau cu alte triburi turcice, sosite aici în perioadele anterioare. Dacă este să ne referim doar la acestea din urmă, este de presupus că, în cele mai multe cazuri, nu se putea vorbi de o joncţiune, ci mai degrabă de o coliziune, determinată de lupta pentru supravieţuire, care nu făcea decât să reactiveze vechi fricţiuni ori animozităţi tribale, moştenite din vastul creuzet al Asiei Centrale. Cu datele sale specifice, dinastia selgiukidă era departe de a funcţiona ca un element coagulant, aşa cum avea să devină mai târziu, cel puţin în parte, dinastia otomană, după eforturi susţinute de

preluare a controlului asupra Asiei Mici. Nici otomanii nu aveau să poată evita, de altfel, conflictele periodice cu turcmenii nomazi, care respingeau cu obstinaţie politica de sedentarizare promovată de autorităţile centrale şi care îşi apărau, mai cu seamă, cultura specifică, condamnată la dispariţie de evoluţiile istorice inerente vremurilor.

Acesta a fost climatul în care a evoluat marele învăţat şi mistic Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi. Familia sa, cu ascendenţă nobilă şi aureolată de faima, deopotrivă savantă şi morală, a lui Baha’ ad-Din Walad, făcuse parte din primul val de refugiaţi care-şi părăsiseră meleagurile natale, în căutarea unei noi patrii. Motivele părăsirii Balkhului rămân relativ obscure, alimentate de intrigi locale, nu mai puţin meschine decât cele care urmau să-l izoleze, mai târziu, pe Mawlana, la Konya. Nu este exclus însă ca ecoul primelor masacre mongole să fi răzbătut până în înfloritorul centru de cultură care era Balkhul în epocă şi să fi contribuit la decizia de expatriere; Balkhul avea să cadă victimă, de altfel, hoardelor mongole în 1220, fiind aproape în întregime distrus, aşa cum avea să se întâmple de mai multe ori în decursul îndelungatei şi dramaticei sale istorii. După numeroase peregrinări şi ezitări, care urmau să o poarte prin cele mai faimoase centre de cultură ale Orientului Mijlociu, familia lui Mawlana avea să se stabilească la Konya, răspunzând astfel invitaţiei suveranului selgiukid.

Erudit, plin de prestanţă, cu o gândire mobilă, Mawlana pare predestinat unei cariere clasice de *mudarris* – dascăl de *madrasa* –, păşind, astfel, pe urmele celebrului său părinte. Dar, în mod surprinzător, el alege o cu totul altă cale – îşi asumă, cu alte cuvinte, curajos, o vocaţie şi o cale de realizare personală, pe care mediul său o dezaprobă făţiş. Impulsul i-l conferă întâlnirea cu misticul de factură extatică Şams din Tabriz. Urmează comuniunea cu misteriosul personaj, intriga şi calomnia, incertitudinile, tensiunile cu foştii discipoli şi, în fine, dispariţia definitivă a lui Şams de la Konya. Ceea ce fusese o mare fericire se transformă într-o mare dramă, lipsită de speranţă ori consolare. Alte personaje, fiecare remarcabil în felul său, îi vor lua locul lui Şams în preajma lui Mawlana (este de remarcat că printre ele nu se află niciun *‘alim*, teolog musulman), dar relaţia spirituală cu Şams rămâne irepetabilă. Din această nefericire, care-l izolează de lume şi-i oferă noi surse de inspiraţie, se nasc cele mai mişcătoare versuri ale lui Mawlana. Va muri la Konya, în 1273, înconjurat de admiraţia şi respectul celor din jur.

Aceasta este, *grosso modo*, istoria vieţii celui care urma să devină inspiratorul uneia dintre cele mai vestite confrerii mistice din lumea islamică – confreria Mawlawiyya, cunoscută în Occident mai cu seamă sub numele de „ordinul dervişilor rotitori". Nu ne vom referi, în acest context, la ea şi la generoasele deschideri intelectuale care i-au însoţit evoluţia, ci la un episod obscur din biografia lui Mawlana, pe care mulţi dintre admiratorii săi preferă să îl ignore sau să îl treacă sub tăcere – l-am numi, mai cu seamă din aceste motive, „istoria unei neînţelegeri". Episodul amintit evidenţiază două tipuri de modele culturale şi comportamentale, două tipuri de abordări care revin, de fapt, în conjuncturi similare, şi în alte spaţii, şi în alte epoci, trezind nu de puţine ori dispute ori conflicte inepuizabile. El implică, printre altele, o întâlnire ratată între personalităţi şi culturi care, în contextul ultimativ al perioadei despre care vorbim, se situau pe poziţii, dacă nu chiar în tabere antagonice. Copleşiţi de biografia literară, de anvergura personalităţii lui Mawlana, mulţi dintre exegeţii săi se lasă mai degrabă în voia comentariului apologetic decât a lucidităţii critice atunci când îl evocă, deşi, în fond, elucidarea zonelor de umbre ale oricărei istorii de viaţă nu ne poate face decât mai bogaţi în înţelegere şi mai puţin sensibili la uitare. Nu se pune problema să judecăm ori să condamnăm, căci Mawlana însuşi se ferea să facă acest lucru în raporturile cu admiratorii ori detractorii săi, ci să încercăm să pătrundem meandrele unei epoci pline de nesiguranţă şi neprevăzut, în care învingători şi învinşi au sfârşit mai apoi prin a fuziona inextricabil.

Episodul la care ne referim priveşte atitudinea faţă de ocupantul mongol, care va ajunge să traducă două tipuri de comportamente culturale, cu bătaie mai lungă decât contextul fatalmente limitat al epocii. Slăbiciunea şi devitalizarea, farmecul melancolic şi decadent al selgiukizilor se opuneau, în condiţiile amintite, vitalităţii fruste a turcmenilor, ale căror resurse războinice se reflectau nu numai în raporturile cu agresorul extern, ci şi în cele cu dinastia selgiukidă. Un exponent tipic şi, poate, resemnat al primei categorii pare să fi fost chiar Mawlana. Fugind încă din copilărie din faţa realităţii, în sensul său cel mai propriu, el sfârşeşte prin a o accepta şi a încerca să conviețuiască cu ea, nutrind iluzia unei revanşe nu atât în plan terestru, cât în plan metafizic. Nu se poate afirma că, pe termen lung, istoria nu i-a dat, într-o oarecare măsură, dreptate. Din cea de-a doua categorie, mult mai eterogenă şi mai vagă, am evoca o personalitate despre care nu s-a ştiut

până de curând decât foarte puţin, dar care a marcat, în mod foarte probabil, soarta sistemului corporativ în perioada selgiukidă şi, parţial, otomană: este vorba despre Ahi Evren/Awran, originar probabil din actualul Azerbaidjan, care urma să devină patronul breslei tăbăcarilor. Acesta a fost contemporan, printre altele, cu Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi, eponimul ordinului Mawlawiyya, şi cu Hacı Bektaş Veli, eponimul la fel de legendarului ordin Bektaşiyya.

Cercetările întreprinse de Neşet Çağatay şi Mikâil Bayram sugerează că, odată sosit în Anatolia, probabil în contextul aceloraşi exoduri de populaţie determinate de invazia mongolă, Ahi Evren a parcurs o perioadă de incertitudine, marcată de peregrinări asidue, în cursul cărora s-a stabilit temporar la Konya, într-o vreme în care Mawlana capta atenţia cercurilor intelectuale ale oraşului. Se presupune că Ahi Evren a părăsit, în cele din urmă, înfloritoarea capitală a selgiukizilor, la presiunea aceloraşi personaje obscure din anturajul lui Mawlana care s-au aflat la originea plecării, iar apoi a dispariţiei (probabil, morţii) lui Şams din Tabriz. Ahi Evren s-a stabilit apoi la Kırşehir, întreţinând relaţii amiabile cu cercurile al căror mentor era Hacı Bektaş Veli şi cu triburile turcmene din zonă; afinităţile cu acestea trădează, din punctul nostru de vedere, o moştenire culturală comună[1]. Legătura sa cu viitoarele structuri ale confreriei Bektaşilik se poate explica atât prin interesele convergente, cât şi prin componenta heterodoxă pronunţată a grupărilor la care ne referim.

Revenind la posibila relaţie dintre Mawlana şi Ahi Evren: este cert că Mawlana a întreţinut relaţii cu cercurile Ahi, de vreme ce printre discipolii săi preferaţi se numărau membri de vază ai breslelor, precum Salah ad-Din Zarqubi – cunoscut de turci sub numele de Kuyumcu Selahaddin, „bijutierul Selahaddin” – şi Çelebi Husam ad-Din – cunoscut ca Ahi Türkoğlu; acesta din urmă i-a şi succedat, de altfel, lui Mawlana, în fruntea grupului de discipoli din Konya. Prin urmare, este posibil să fi fost vorba nu atât de o ostilitate de principiu a lui Mawlana faţă de asociaţiile de tip corporativ, aflate atunci în plin proces de structurare, cât

1. Hagiografia (*vilâyetname*) consacrată lui Hacı Bektaş Veli se referă în mod repetat la întâlnirile dintre cei doi lideri; dincolo de exagerările specifice legendelor hagiografice, ea pare să reflecte o relaţie de oarecare notorietate printre comunităţile din centrul Anatoliei, atrase în orbita lui Hacı Bektaş, carismaticul „derviş din Horasan”.

de un dezacord între acesta şi Ahi Evren însuşi, pe care este improbabil să nu-l fi cunoscut. Care putea fi motivaţia esenţială a acestui dezacord? Mai mult ca probabil, atitudinea faţă de ocupantul mongol. Ştim că Mawlana a fost bine primit şi chiar acceptat cu veneraţie de către reprezentanţii noilor structuri de putere, care se remarcau, între altele, printr-o remarcabilă flexibilitate religioasă. Mai mult decât atât, el le-a dedicat o parte a creaţiilor sale şi chiar a încercat să îi prezinte ca pe nişte exponenţi ai voinţei divine, ceea ce reprezenta, implicit, o formă de legitimare.

Cu totul altfel au stat lucrurile în privinţa lui Ahi Evren. Unele manuscrise aflate în circulație în mediile corporative susţin că, odată ajuns la Konya, pe vremea lui Ala ad-Din Qayqobad I (1221-1237), acesta s-ar fi impus atenţiei sultanului, pentru a ajunge apoi să fie implicat în evenimente politice tulburi, cu potenţial exploziv, pe care le-am defini astăzi ca o formă de „nesupunere civică" – evenimente soldate cu arestarea şi întemniţarea sa, alături de alţi Ahii locali. Aceleaşi evenimente au condus, probabil, şi la expulzarea sa ulterioară din Konya. În aceleaşi împrejurări ar fi fost arestaţi şi un număr de *şeyh*-i turcmeni (care, la acea dată, erau deopotrivă lideri politici şi religioşi ai propriilor triburi), ceea ce întăreşte concluzia că relaţia lui Ahi Evren cu cercurile turcmene era mai profundă decât s-ar putea crede şi că atitudinea sa ulterioară faţă de guvernanţii mongoli – dură, lipsită de echivoc – era în vădită antiteză cu atitudinea conciliantă a cercurilor oficiale de la Konya. Autorităţile din capitala selgiukidă se aflau într-o postură delicată, cu atât mai mult cu cât vedeau în triburile turcmene nomade ori seminomade nu atât un aliat, cât un inamic redutabil. Marea răscoală din 1239-1240, condusă de Baba Ilyas şi Baba Ishak, care a zdruncinat din temelii statul selgiukid, pe fondul agitat al iminentei invazii mongole, le confirmase, de altfel, cele mai negre temeri. Selgiukizii au ales, aşadar, soluţia supravieţuirii prin colaborare cu inamicul invincibil, iar Mawlana, care se bucura de larga lor preţuire, care le împărtăşea moştenirea culturală şi care avea să le împărtăşească, în cele din urmă, chiar soarta, i-a urmat îndeaproape, trăind din plin crepusculul şi agonia dinastiei.

Deslușim în aceste atitudini extreme, dictate de împrejurări la fel de extreme, două tipologii şi modele comportamentale care se vor perpetua şi mai târziu, în Imperiul Otoman. Acesta va moşteni şi va amplifica (uneori până la cote insuportabile) o cezură culturală care va diviza profund societatea turcă şi care va institui bariere greu

surmontabile între mediile citadine şi cele rurale, între sedentari şi nomazi, între cultura scrisă şi cea orală.

În epoca la care ne referim însă, opţiunile erau limitate şi dificil de asumat. Preocupat mai degrabă de aspectele ultime ale desăvârşirii spirituale, promotor al principiului toleranţei şi iubirii universale, al ideii de creaţie ca manifestare a dragostei divine, Mawlana a ales să fie consecvent cu sine, a încercat să atenueze sentimentul covârşitor al haosului şi, poate, să devină un liant între vechea lume, care îşi epuizase resursele şi care se vedea îngenuncheată, şi lumea cea nouă, încă incertă, în care singura speranţă de viitor era armistiţiul şi, în perspectivă, solidaritatea învingătorilor şi a învinşilor.

Acesta a fost răspunsul lui Mawlana Jalal ad-Din ar-Rumi la dilema care sfâşia elitele intelectuale din Konya, pe la jumătatea frământatului secol al XIII-lea.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Çağatay, Neşet 1976 – „Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, în *Belleten* 40, 159, pp. 423-438.

Çağatay, Neşet 1981 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara: Selçuk Üniversitesi.

Çağatay, Neşet 1989 – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* [ed. revăzută şi adăugită], Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (ed.) 1958 – *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. “Vilâyet-nâme”*, Istanbul: Inkılâp Kitabevi.

Mélikoff, Irène [1973] – „Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna”, în *Mevlâna’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, pp. 268-274.

Munteanu, Luminiţa 1996 – „Corporatisme et soufisme en terres anatoliennes”, în *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 4-5 (1995-1996), pp. 69-86.

Ocak, Ahmet Yaşar 1996 – *Babaîler İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, Istanbul: Dergâh Yayınları.

Önder, Mehmet 1986 – *Mevlâna Celâleddin-i Rumî*, Ankara: Aslımlar Matbaası.

Önder, Mehmet 1990 – *Mevlâna Jelaleddin Rumî*, Ankara: Ministry of Culture.

Sümer, Faruk [1973] – „Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, în *Mevlâna’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlâna*

Semineri, 15-17 Aralık 1973, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, pp. 42-54.

Taeschner, Fr. 1986a – „Akhi Ewran", *The Encyclopaedia of Islam* (2nd edition) I, Leiden: Brill, pp. 324-325.

Taeschner, Fr. 1986b – „Akhi", *The Encyclopaedia of Islam* (2nd edition) I, Leiden: Brill, pp. 321-323.

UN ROMÂN ÎN „ŢARA TURCULUI”

Dimitrie Ralet şi Constantinopolul la 1858[1]

Gustul pentru literatura de călătorie nu este nicidecum un fenomen de dată recentă, la noi ca şi aiurea. El s-a impus însă cu oarecare întârziere în principatele române care, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, aveau de recuperat nenumărate decalaje în raport cu Europa occidentală şi cu modele timpului; nu este mai puţin adevărat că starea proastă a drumurilor, ba chiar, în unele cazuri, existenţa lor relativă transforma până şi cele mai banale deplasări în aventuri traumatizante, dacă nu chiar periculoase, pe care bietul autohton supus la cazne îşi dorea să le repete cât mai rar. În acest condiţii, călătoriile reale au fost multă vreme suplinite de cele livreşti; dezvoltarea deprinderilor de lectură şi frecventarea literaturii de călătorie au deşteptat însă interesul pentru călătorie şi explorare în sine, aşa încât se poate aprecia că cele două fenomene au sfârşit prin a se alimenta reciproc.

Interesele consumatorului de literatură de călătorie erau, desigur, diferite, în funcţie de profilul dominant al fiecăruia; în multe cazuri, actul de lectură avea valenţe pronunţat utilitare, trimiţând cu gândul la concepţia mai generală asupra rosturilor cărţii, ca „instrument” de vehiculare a informaţiei şi, de aici, de edificare personală (aşa-numita „lectură de lucru”); cam în aceeaşi cheie se producea, de altfel, şi raportarea la călătoriile reale[2], ceea ce este oarecum firesc dacă avem în

1. Citatele şi trimiterile din cuprinsul acestui studiu se raportează la volumul Dimitrie Ralet, *Suvenire şi impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Anghelescu), Bucureşti, Editura Minerva, 1979 – desemnat mai departe prin sigla SICRBC.
2. „Toată experienţa călătoriilor în străinătate este pusă la contribuţie de tinerii intelectuali pentru a demonstra nu numai nevoia de schimbări, ci şi de ce fel de schimbări are ţara nevoie. Indiferent unde călătoresc, dominanta

vedere faptul că elita instruită, din rândurile căreia se recrutau, de obicei, cititorii, era angrenată în procesele de reformare a societății, care-i orientau în mare măsură interesele şi demersurile. Mai exista însă şi lectura romantic-evazionistă, menită să-l abstragă pe cititor din banalul cotidianului şi să-l proiecteze într-o altă realitate; în acest din urmă caz, „lumea din carte" era privită ca o realitate alternativă, ca un succedaneu al cotidianului, ca o modalitate de compensare a scăderilor acestuia. Nu de puține ori, acest tip de lectură constituia impulsul sau etapa pregătitoare a călătoriilor reale de mai târziu, prilejuind primele contacte mediate cu „celălalt", primele nedumeriri, primele dileme identitare. Imaginea „străinului" aducea cu o imagine în oglindă[3], deschizând calea interogației, a autoreflecției, a autodefinirii de sine.

Dimitrie Ralet, care își redactează *Suvenirele și impresiile de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* în anul 1857[4], spre a le publica un an mai târziu, pare autorul ideal pentru a propune acest ultim tip de lectură, deși memoriile sale nu sunt lipsite nici de inevitabila dimensiune pragmatică proprie epocii. Descendent al unei vechi familii boierești din Moldova[5], inteligent şi cultivat, lucid şi lipsit de prejudecăți în confruntarea

---

pedagogică marchează textul lor: dacă ei se află în străinătate, gândul îi duce înapoi, în țară, dacă drumurile lor sunt prin țară, gândul îi duce la cele văzute în străinătatea pe care o invocă mereu ca exemplu viu pentru necesarele schimbări..." (Anghelescu 2006)

3. „Louis Trenard a făcut precizarea esențială că «evocarea țării străine nu este decât un reactiv sau un revelator analog acelor produse folosite de chimist sau de fotograf pentru a face să apară un fenomen care are o origine ce nu datorează nimic acestora»". (Duțu 1986: 49)
4. După ce, implicat fiind în lupta pentru secularizarea averilor mănăstirești, întreprinde, alături de Costache Negri, călătoria evocată în paginile jurnalului (1855), spre a remite Porții un memoriu solicitând ca, împotriva rânduielilor păgubitoare de până atunci, două treimi din veniturile mănăstirești să rămână în țară, urmând a fi folosite pentru întreținerea lăcașurilor de cult şi pentru susținerea rețelei de învățământ.
5. Amintim în treacăt, mai degrabă cu titlu de „ciudățenie", zvonul potrivit căruia Dimitrie Ralet s-ar fi născut la Constantinopol, de unde familia sa ar fi venit în Moldova prin 1819; această informație este socotită însă cu totul improbabilă de către Mircea Anghelescu (1979: VII-VIII), editorul memoriilor sale. Ar putea fi vorba de o confuzie determinată de faptul că bunicul viitorului scriitor, care se numea tot Dimitrie Ralet, ajunsese în Moldova, ca membru al suitei domnitorului Alexandru Ipsilanti (domnitor al

cu realitatea, frecventând cu naturaleţe mai multe culturi, Dimitrie Ralet ştie să rămână receptiv în orice împrejurare, mereu atent la freamătul schimbător şi ambiguu al vieţii, melancolic sau tandru, afectuos-ironic sau plin de compasiune, admirativ sau reprobator, dar niciodată indiferent.

Secţiunea constantinopolitană a memoriilor de călătorie ale lui Ralet, care ne interesează în acest context, este guvernată de „principiul diferenţierii” – una dintre cele două caracteristici ale „scriiturilor alterităţii” la care se referea cândva Daniel-Henri Pageaux[6]; predominanţa acestui principiu se corelează şi, totodată, decurge din orientarea pro-occidentală a autorului, consolidată de tendinţele expansioniste ale Imperiului Ţarist. Acesta din urmă este perceput într-un registru cu mult mai sumbru decât Imperiul Otoman, devenit, prin comparaţie, un suzeran aproape omenos, ale cărui slăbiciuni stârnesc nelinişti, dar şi nostalgii. Iritarea faţă de ţarismul rusesc se soldează uneori cu apropierea, ba chiar cu întrepătrunderea pasageră a celor două principii (diferenţiere şi asimilare), aşa cum se poate constata din afirmaţiile de mai jos:

> Tributul ce dăm, sau mai bine-a zice peşcheşul – remarcă el – nu ne scade autonomia, după dritul gintelor, şi suzeranitatea mărginită a Turciei o preferăm la orice protecţie a căror strânsori erau să ne înăduşe, a căria închizăşluiri erau atâtea curse întinse esistenţei noastre politice […]. Toate vechile şi deschisele noastre războe cu turcii trecură şi pământul nostru înundat de sângele ostaşilor lui Ştefan şi ai lui Mihai păstrează rădăcinele adânci ale unei naţionalităţi viguroase şi inteligente care, după multe veacuri, nu poate uita că Turcia, ce în tot timpul s-a silit a ne păstra integritatea teritorială, a cedat la 1775 şi la 1812, numai la viclenie, la trădare sau la silă […]. (SICRBC: 35)
>
> Trebuie să ne bucurăm că ne-a rămas suzeranitatea Porţii, aţa aceasta a Ariadnei ce ne scapă din multe labirinte politice, steaua scutitoare prin toate furtunele ce dădură peste noi. (SICRBC: 23)

O oarecare perturbare în detaşarea aceloraşi principii se constată şi

---

Moldovei în perioada 1786-1799), venind de la Constantinopol.

6. „Scriitura alterităţii” este regizată, spune Pageaux (1981: 178), de două principii autosuficiente: cel al *diferenţierii* („celălalt”, diferit de „eu”) şi cel al *asimilării* (confuzia, ba chiar fuziunea „celuilalt” cu „eul”); stabilirea principiului dominant al transpunerii literare implică, aşadar, studiul unor constante ale textului, precum: consemnarea reperelor spaţiale şi temporale, lexicul vehiculat în creionarea profilului spiritual şi a aspectului exterior al personajelor, alegerea onomasticii etc.

în momentul asocierii principatelor române cu spaţiul fizic şi mental al Orientului[7], potrivit unei practici curente în epocă. Această asimilare sugerează o grilă asemănătoare, deşi nu identică, de receptare a „priveliştilor" şi realităţilor locale; formula lui Ralet antrenează o detaşare benefică operei, dar nu este dusă niciodată până la ultimele consecinţe. Patina romantică, duios-sentimentală, reflex al unei sensibilităţi atent cultivate şi întreţinute de coduri estetice inexpugnabile, îndulceşte contururile, atenuează şi justifică neîncetat contrastele, conferă ansamblului tonuri vetuste de sepia, care drapează cald şi, de ce nu, „artistic", realitatea.

Conţinutul atribuit paradigmei occidentale reiese, indirect, din descrierea Bucureştiului (a se vedea particularităţile arhitectonice, freamătul dezinhibat al străzilor, cosmopolitismul cultural, conversaţiile pline de vervă din saloanele vremii – SICRBC: 16-17).

Mai limpede conturate şi, desigur, mai pitoreşti din perspectiva timpului ne par a fi însă trăsăturile amprentei orientale, pentru a cărei depăşire pledează insistent Dimitrie Ralet; Râmnicul, de pildă, „seamănă mult cu un *oraş oriental* (s.n., L. M.), prin împrăştierea zidurilor sale, prin neregula sa, prin ariditatea şi golătatea câmpiei ce-l înconjoară" (SICRBC: 14); Bucureştiul este european prin clădiri, dar *oriental* (s. n.) în privinţa alinierii străzilor (SICRBC: 16).

Emblematic pentru matricea orientală rămâne, totuşi, imprevizibilul Constantinopol, care nu se remarcă doar prin aspectul mizer, prin viermuiala şi aspectul hibrid al străzilor, prin precaritatea igienei şi a traiului zilnic, ci şi prin paradoxurile civilizaţiei sale specifice:

> Acestea îmi dădură măsura şi altor rânduieli din Orient, unde oşteanul se face ministru, doctorul guvernor, unde soarta şi favorul împart măririle şi unde nimic nu se împlineşte mai uşor decât ceea ce-i neaşteptat, nimic nu se respectează decât ceea ce-i o dată făcut. (SICRBC: 70)

Întrezărim în aprecierea de mai sus, cu un nivel de generalitate suficient de mare ca să ne oblige la reflecţie circumspectă, nu atât trăsături, frapante prin repetare, ale existenţei umane în „societăţile orientale", cât discrete accente livreşti, care amintesc de reprezentările

7. „Românul este unul dintre popoarele *Orientului* [s.n., L.M.] ce merită atenţie, poate şi simpatie." (SICRBC: 28)

stereotipe ale unui Orient fabulos, mitizat, anistoric, paradis al tuturor posibilităţilor, caracterizat prin fluidizarea extremă, până la dispariţie, a noţiunii de limită. Se cuvine să avem aşadar în vedere, ca factori majori de contaminare, mai cu seamă în epoca la care ne raportăm, mecanismele intertextualităţii, cu profunzimile lor insondabile. În mod conştient sau nu, fiecare operă ascunde în retortele sale o întreagă bibliotecă, ale cărei componente, răsfoite cândva în grabă sau, dimpotrivă, pătrunse pe îndelete, se amestecă asemenea unui pachet de cărţi de joc, într-o mereu altă configuraţie. Inutil să mai spunem că nu există „biblioteci” perfect identice, după cum nu există nici cititori ori scriitori perfect identici, ceea ce înseamnă că este, practic, imposibil să ne confruntăm vreodată cu opere identice. Literatura de călătorie pare să fie însă mai expusă tentaţiilor şi riscurilor intertextualităţii, îndeosebi în faza sa de pionierat; nu este mai puţin adevărat că ceea ce ne apare astăzi ca un păcat era, până mai ieri, cel puţin o practică, dacă nu chiar o virtute.

Revenind la Dimitrie Ralet, nu putem să nu constatăm că îşi mărturiseşte în repetate rânduri ataşamentul faţă de ceea ce am putea numi astăzi „normele deontologice” ale analistului şi, implicit, ale imagologului *avant la lettre*:

> O naţie nu se judecă nici după împrejurările ce o năvălesc neîncetat şi-i înăduşă pe un timp manifestaţia simţirei naţionale, nu se judecă nici prin escepţii, precum făcură unii. (SICRBC: 36)
>
> Scriitorii străini fac ades cu popoarele mici cum fac bogaţii cu săracii: nu le iartă nici un viţiu, căci nu le cunosc împrejurările şi poziţia, motivul acelor viţii, dar din contra se grăbesc a le cere virtuţi pe care de multe ori nu le au singuri. (SICRBC: 37)
>
> Aşa, multe lucruri şi rânduiele, dacă nu le judeci absolut şi după cum ar trebui să fie, relativ cu împrejurările ce le însoţesc, te-ai grăbi mai puţin a le critica şi ai fi mai blând chiar în condamnarea lor. (SICRBC: 41)

Aspirând la detaşare şi obiectivare, preocupat de dimensiunea morală a demersului său, Dimitrie Ralet se străduieşte să-şi aducă obolul la cunoaşterea nuanţată şi, pe cât posibil, fidelă a particularităţilor şi contrastelor civilizaţiei turce, facilitând, totodată, circulaţia liberă, necenzurată a informaţiei, dincolo de deformările ori malversaţiunile cu substrat politic care opacizau percepţia asupra zonei din care provenea. Calităţile analitice, dar şi cele etice ale memoriilor sale de călătorie ne

duc cu gândul la imagologie, care-şi va face însă apariţia, ca disciplină, cu mult mai târziu:[8]

Odată ajuns la Constantinopol, Dimitrie Ralet se lasă cucerit în egală măsură de peisajul natural şi de cel uman, cu unduirile lor veşnic schimbătoare, asemenea unor miraje ale deşertului. Scriitorul evocă palatele imperiale şi locurile favorite de promenadă ale protipendadei, cartierele, târgurile, fostul hipodrom imperial bizantin, monetăria, fabrica de hârtie, dar şi cimitirele ori zidurile de incintă ale vechii fortăreţe – „relevee" esenţiale ale peisajului eclectic atât de specific străvechii „matrice a oraşelor". Iată câteva repere topografice lesne recognoscibile în paginile memoriilor sale: Sultanhisar, Yenimahalle, Mezar Burnu, Büyükdere, Yeniköy, Balta Liman, Arnavutköy, Kuruçeşme, Defterdar Burnu, Ortaköy, Çırağan Sarayı, Beşiktaş, Dolmabahçe, Fındıklı, Kumburnu, Anadolu Kavağı, Buhadağı, Ömüryeri, Hünkâr İskelesi, Sultaniye Bahçesi, İncirköy, Göksu, Kandilli, Vaniköy, Kule Bahçesi, Çengelköy, Beylerbeyi, Kuzguncuk, Tophane, Eyüp, Üsküdar, Pera (Beyoğlu), Galata, Taksim, Mısır Çarşısı, Eski Saray (Topkapı Sarayı), Darphâne, Bâb-ı Selim, Bâb-ı Saadet, Bâb-ı Hümayun, Boyacıköy, Kasımpaşa Mahallesi, Kâtiphâne, Hasköy, Okmeydânı, Nişantaşı, Gülhâne, Saray Burnu, İnkerman, Balıklı, Yedikule, Kızkulesi, Kadıköy, Bebek etc.

Curiozitatea, dar şi aptitudinile de lingvist[9], îl determină să reproducă – este adevărat, adeseori cu aproximaţie[10] –, un număr apreciabil

8. „Imagologia, aşa cum ne apare ea, ca parte importantă a comparatisticii generale, nu şi-a fixat îndatorirea să aducă la lumină moduri de a fi proprii câte unui «popor» care, după o opinie încă frecventă, fie clar expusă, fie nemărturisită, se află reflectată în literaturile naţionale. Mai curând, ea pleacă, printr-o consecventă aplicare a precauţiei, de la faptul că asemenea factori nu au o existenţă probabilă şi consideră teoriile care au fost puse în circulaţie pentru a le consolida într-un cadru de cercetare a anumitor «firi» sau de elaborare a unor lucrări orientate în acest sens, drept extrem de dubioase." (Dyserinck 1986: 204)
9. Să nu uităm că Ralet, care cunoştea bine limbile latină, greacă, franceză şi germană, a intervenit şi în disputele filologice ale vremii, declarându-se împotriva purismului şi apărând, în schimb, virtuţile limbii populare. Ralet nu cunoştea însă doar limbile amintite mai sus; potrivit lui Mircea Anghelescu, scriitorul „avea în mod sigur cunoştinţe şi de italiană şi de engleză" (1979: VIII). Mihai Zamfir (2008) afirmă că avea şi cunoştinţe fundamentale de limba rusă.
10. Ralet încerca, mânat de curiozitate, dar şi de talentul său nativ, să se

de cuvinte şi expresii în limba turcă. Acestea privesc, *grosso modo*, sfera religioasă şi, ca domeniu conex, jurisprudenţa islamică, desemnează profesii şi îndeletniciri, titluri şi demnităţi, oferă detalii privitoare la ambient, la mobilier şi interioare, la ţinută şi la specificul *otium*-ului turcesc, dezvăluie deprinderi alimentare (denumiri de mâncăruri, mirodenii sau plante aromatice), pun în lumină specii predilecte ale poeziei clasice otomane (aşa-numita „literatură *divani*”), particularităţi ale muzicii şi instrumentelor muzicale otomane etc.

În mod evident, atenţia scriitorului se opreşte cu predilecţie asupra mozaicului uman care însufleţeşte şi conferă unicitate străvechii metropole de pe ţărmul Bosforului. Strădania de a reda, în formule lapidare, mizând pe elementul pitoresc ori frapant, profilul tipologic al principalelor etnii remarcate în peisajul cotidian al Constantinopolului ori al străinilor poposiţi vremelnic aici este însă permanent pândită de capcanele inerente oricărei abordări etnopsihologice. În asemenea formule concentrate, ademenitoare uneori prin sonoritate, dar nu mai puţin specioase rezidă, de obicei, germenii atât de pernicioşi ai clişeizării, ai stereotipurilor incontrolabile, care sfârşesc prin a scurtcircuita percepţia asupra altor civilizaţii şi a deforma relaţiile reciproce, sensibile la orice virus infomaţional[11]. Cum poate fi definit însă stereotipul şi cum poate fi el recunoscut, evitat şi, în cele din urmă, combătut? „Imagine schematică”, „sărăcită”, „naivă”, simplificare şi deformare abuzivă a realităţii[12], copie de „proastă calitate” a acesteia, stereotipul este rezultatul unui proces de elaborare relativ simplu: confuzia între atribut şi cuvântul determinat, care conduce la extrapolarea constantă a particularului la general şi, de aici, la transferul singularului asupra colectivităţii; în literatură, stereotipul este lesne detectabil la nivelul

familiarizeze cu limba turcă, fără s-o facă, după toate aparenţele, în mod sistematic. Pe de altă parte, nu trebuie să omitem faptul că nici limba română, nici limba turcă nu foloseau în 1857 alfabetul latin şi că alfabetul chirilic, respectiv cel arab, erau improprii pentru redarea unor fenomene fonetice specifice limbii turce.

11. „Imaginea stăruitoare denotă existenţa unui «clişeu» care o multiplică, aşa cum clişeul persistent devine stereotip, un mod de a privi care blochează sistematic comunicarea intelectuală”, ne previne Alexandru Duţu (1986: 50).
12. Poate că nu tocmai întâmplător, stereotipia face parte, între altele, din simptomatologia unor afecţiuni psihice: ea indică, aşadar, o alterare, o discontinuitate survenită în circuitul firesc al percepţiei şi, de aici, al mecanismului reprezentării.

adjectivării, prin reducerea strictă a esenţei la atribut, prin închiderea şi blocajul subiectului explorării (Pageaux 1981: 172-173).

În ce măsură rezistă Dimitrie Ralet provocărilor unei realităţi atât de evanescente şi, în cele din urmă, seducţiei clişeului? Iată, spre exemplu, prezentarea câtorva dintre tipurile etnice care fac deliciul vechiului cartier al Perei, conferindu-i o inegalabilă originalitate chiar şi în ansamblul esenţial eteroclit al Constantinopolului: albanezul, „al cărui pas aşezat cu anevoie se fereşte, cu anevoie îţi cruţă bătăturile" (SICRBC: 67), chefalonitul „cu căciula frigiană prea pe ochi ca să te vadă şi să nu te atingă" (*ibidem*), cerchezul „cu două rânduri de fâşicuri pe pept ca două naiuri, cu căciula miţoasă ce-i ascunde mânia pe ghiauri", persanul (agemul), „cu călcâiele înalte, strâns la mijloc, cu barba boită şi cu cugetarea rău-voitoare asupra turcilor", jidovul „palid, cu fesul pe spate", care „trece iute, dar face loc la toţi" şi jidovca „tristă, sarbădă, cu o basma de mătasă prinsă pe umere", arăboaica „uscată şi ciolănoasă, cu buza umflată şi crăpată", arapul „cu cacea şi portul biblic", sirianca „învălită ca şi cum ar ieşi din baie, cu o habara cadrilată", smirniota „cu părul despletit" (SICRBC: 69).

Peisajul uman, care se remarcă prin marea varietate vestimentară – „ca de bal-mascat", spune Dimitrie Ralet – este întregit, prin contrast, de personaje tipic europene, atrase în Turcia otomană nu doar de perspectivele unor aventuri cu mireasmă exotică, ci şi, sau mai ales, de imboldul banal al intereselor materiale imediate: *highlander*-ul englez, „cu portul fantastic şi ochii pe sus" (SICRBC: 67), englezoaica „cu pledul sur, fără văzută cochetărie, dar melancolică şi cu ochi azuriţi ca ceriul, cu un obraz ce înfloreşte ca zimbilul, ca fulul (flori orientale) în răcoarea uliţilor rar străbătute de soare", soldatul englez „cu spenţer scurt şi roşu, cu pantaloni întinşi care adaogă la ţepeneala sa", bersaglierul sardinez „sprinten ca un cucoş de munte, cu pene la pălărie", zuavul, numit lascar, „cu turbanul verde parcă-i emir, cu şalvari ce înciudează pe turcii care nu mai înţeleg de ce i-au silit să-i lepede, când ghiaurii îi poartă" şi franţuzoaica „ce se ştie folosi până şi de răutatea pavelei ca să arate un picior cochet şi să-şi păzească rochia cu o eleganţă ca şi cum ar juca *en avant deux*" (SICRBC: 69).

Nu mai puţin colorată este tipologia turcilor, care ilustrează cele mai variate medii şi condiţii sociale: caiccii (barcagii), marinari, vânzători de castane sau dulciuri, hamali, plăcintari, covrigari, lingurari, pieptănari,

halvagii, iaurgii, negustori de haine vechi şi mărunţişuri, tăietori de lemne, muezini, babe peste măsură de sulemenite sau turcoaice tinere „cu ochii în pământ”, însoţite de câte un eunuc imperturbabil, „dama mare şi transpurtată într-o sedie, preferând a fi luată de oloagă decât a se atinge de oaminii de pe uliţe”, clasicul *efendi* turc îmbrăcat după moda veche, elevul la şcoala religioasă (*softa*), „palid şi îngândurat”, savantul teolog (*ulema*) „cu ciubotele patlagenii”, santonul[13] „acel ce spune vizirilor adevărul, dar e tratat de nebun”, dervişul vedevi[14] (sic!), care „poartă mantie albă ca druizii din *Norma* şi o căciulă ca o oală de flori sprăvălită” (SICRBC: 65-70, 78) etc.

Turcii sunt înfăţişaţi sub aspectele lor cele mai contrastante, căci în mod evident contrastele sau disimilitudinile în raport cu cultura de origine a observatorului sunt cele care frapează şi determină prima reacţie, oricare ar fi natura acesteia. Crescut şi educat într-o anumită ambianţă, scriitorul se va raporta în permanenţă la ea ca la un etalon, chiar şi atunci când nu-i atribuie virtuţi deosebite. În momentul confruntării cu o altă paradigmă, el caută, pe de altă parte, puncte de sprijin în culturile şi civilizaţiile care-i sunt familiare, încearcă să reducă elementele de contrarietate şi să le aducă în propria sferă conceptuală. Nu este mai puţin adevărat că nu-şi propune să producă o prezentare neutră, seacă, doctorală a Constantinopolului şi a locuitorilor săi (de altfel, însuşi titlul memorialului său, *Suvenire şi* ***impresii*** *de călătorie*, indică nota asumat subiectivă a relatării).

Dimitrie Ralet insistă în mod deosebit asupra anumitor trăsături ale turcilor şi ale stilului lor de viaţă, remarcate în interacţiunile cotidiene: deferenţa, ospitalitatea, dar şi viclenia învăluitoare a negustorilor (SICRBC: 78-81); gravitatea, francheţea, delicateţea sentimentelor (SICRBC: 94-95); individualismul pronunţat, care îi face „străini de viaţa socială, nepăsători către curăţenia publică, încredinţată câinilor”, dar şi fanatismul (a se citi fatalismul) care „îi face indiferenţi în toate împrejurările” şi care, între altele, îi determină să-şi „negrijească” sănătatea (SICRBC: 142, 145); dorinţa de confort, în pofida (sau, mai curând, din cauza faptului că „trăiesc cu multe neîndemânări” – în sensul că n-au sobe, scriu pe genunchi etc.) şi modestia sau, mai degrabă,

13. Franţuzism – autorul se referă la dervişi, adepţi ai sufismului (mistica islamică).
14. Badawi (în turcă, Bedevi), membru al ordinului mistic Badawiyya (în turcă, Bedeviye), fondat în secolul al XIII-lea de Ahmad al-Badawi, în Egipt.

adaptabilitatea funciară („se acomodează cu apa de ploaie, cu pavajul prost, cu uliţele întunecoase şi fără nume, cu trăsurile incomode") – SICRBC: 141; concepţia paradoxală asupra igienei („sunt curaţi, *tahir*, şi se spală des, dar mănâncă cu mâna, nu se schimbă prea des şi nu se îngrijesc prea mult de curăţenia din jur") – SICRBC: 142; slăbiciunea faţă de femei, în vădită discordanţă cu statutul subaltern rezervat lor în viaţa socială, dar şi vitalitatea, facultăţile imaginative, cochetăria şi dorinţa înnăscută de a plăcea constatate la autohtone, pe care Ralet le compară cu nişte „turturele ce gem în dosul frunzelor" (SICRBC: 101)[15]: „femeia turcă este vorbăreaţă, agitată, animată, îi place comerajul, *dediodu kal* (sic!), şi face contrast atât cu taciturnitatea bărbaţilor, ce acopere uneori lenea spiritului lor, cât şi cu liniştea care în preajma femeilor lor nu este decât securitatea" (SICRBC: 143); practica poligamiei, fără insistenţă deosebită asupra acestui subiect, care devine pata obligatorie de culoare în alte scrieri de gen: „turcii sunt şi caşti (în sensul de pudici – n. n., L. M.), şi poligami" (SICRBC: 144); tipologia sentimentelor fundamentale, care pare să sugereze un temperament specific: „Amorul la turci este mai puţin un sentiment decât o dorinţă; ei nu doresc a dobândi ceeea ce sunt siguri că nu le stă prin putinţă" (*ibidem*); „Turcii sunt şi duioşi, şi neîmpăcaţi; îşi tratează robii, *enkiret ogli azari keule* (sic!), cu blândeţe, au case de studenţi săraci, de nebuni, *tatmine*, *imaret*, lasă legaturi până şi în folosul câinilor, fac gropiţe pe petrele mormintelor pentru adăparea păsărilor şi, cu toate astea, sunt capabili a-şi arunca femeile în mare pentru un prepus, a maltrata pe ghiaurul ce ar cuteza să pună mâna pe *Coran*." (SICRBC: 145); „Deşi despoţi în familie, sunt plini de spirit democratic." (SICRBC: 149). Pe de altă parte, „turcii sunt simpli în practicele religiei lor şi foarte sobri în chipul vieţuirei lor, scurţi la răspunsuri, rar ingraţi." (*ibidem*); „Ei preferează a se deda *kefului* silencios decât a se ocupa de ce zic şi fac alţii." (SICRBC: 150).

Observaţiilor de acest fel li se adaugă altele, de natură politică sau administrativă, precum cele privitoare la dreptul canonic şi la sistemul judiciar (SICRBC: 148-149) sau cele privitoare la mecanismul birocratic (SICRBC: 147). Aspectele de acest gen par să-l preocupe însă în mai mică măsură pe Ralet, interesat mai ales de peisajul uman şi de

15. Dimitrie Bolintineanu le compara pe femeile otomane supuse segregaţiei şi menţinute sub strictă supraveghere cu nişte „păsări ferecate în colivii" (a se vedea poemele din *Florile Bosforului* –1865, şi *Brises d'Orient* – 1866).

sonorităţile limbii turce, pe care încearcă să o deprindă – o dovedeşte strădania sa de a reproduce, în mod cât mai fidel cu putinţă, diverşi termeni şi expresii din limbajul colocvial.

Iată şi câteva aprecieri care atestă, credem noi, totala deschidere şi buna credinţă cu care se raportează Dimitrie Ralet la civilizaţia turcă, precum şi preocuparea constantă – datorată, neîndoios, formaţiei intelectuale şi angajamentului său politic – de a formula soluţii şi sugestii la problemele grave, complexe care frământau imperiul în a cărui capitală petrecuse peste şapte luni de zile:

> Sfârşindu-mi plimbarea, hrăneam dorinţa şi speranţa că în muzeul arătat[16] se vor depune şi ranele Turciei, ca să-i videm regenerat popolul acesta plin de vigoare, natura aceasta bogată dar părăsită, ca să videm binefacerile civilizaţiei deschizând, ca un alt soare, comorile uitate ale aceştii ţări, aprinzând dragostea şi frăţia între diferitele naţii ca între atâtea mădulari ale marii familii omineşti. (SICRBC: 90)
>
> O reformă întinsă şi înţeleaptă este condiţia de esistenţă a Turciei. Oamenii ei de stat au de lucrat energic spre a introduce civilizaţia materială şi a dezvăli inteligenţa unui popor care, voi mai repeta-o o dată, e moral, deşi nu e luminat, e singuratic prin buna sa credinţă, prin nişte moravuri ce sunt mai bune decât instituţiile sale. Aşa numai se va esplica oarecum deviza Turciei, semiluna, căci va părea a spune lumei: dacă scad, este ca să cresc şi să strălucesc mai tare. (SICRBC: 168)
>
> Poporul turc are calităţi minunate ce trebuie numai dezvăluite; ele sunt, ca resursele naturei orientale, bogate dar puţin sau nicicum esploatate. Poporul onorează guvernul ce are o mare şi generoasă datorie de împlinit. Turcia are bărbaţi de rutină şi chiar cu învăţătură care însă e timpul să cugete seriu şi să lucreze energic pentru că „învăţătura, zic arabii, fără lucrare e un arbor fără fruct, un nor fără ploaie”. (SICRBC: 165-166)
>
> Uşa-i deschisă, Turcia merge pe calea civilizaţiei şi n-am de ce mă-ngriji. (SICRBC: 87)

Nu putem să nu observăm că Ralet vede în Constantinopol capitala Turciei, nu a Imperiului Otoman, într-o vreme în care imperiul se afla, de fapt, în plin „amurg al zeilor”, funcţionând mai degrabă ca un simbol

16. Este vorba de fostul palat imperial – cel de la Topkapı; din 1856, reşedinţa imperială otomană s-a mutat la palatul Dolmabahçe, construit în perioada 1843-1856. Acesta avea să rămână reşedinţă sultanală până la abolirea califatului, în 1924 (cu excepţia perioadei 1887-1909, când sultanul Abdülhamit II s-a mutat la palatul Yıldız).

decât ca o realitate. Pe de altă parte, în ciuda aspectului său pestriţ, Constantinopolul rămânea, totuşi, dominat de turci şi de civilizaţia turco-otomană, care-i confereau o atmosferă specifică – acel inconfundabil *air du lieu* care trezeşte, de fapt, interesul şi, nu de puţine ori, empatia scriitorului[17].

Însemnările de călătorie ale lui Dimitrie Ralet vin, desigur, în întâmpinarea orizontului de aşteptare al lectorului vremii, dar răspund, cu siguranţă, şi unei nevoi general-umane de evaziune din realitatea imediată, de zămislire a unei realităţi alternative, fie ea şi pasageră. În asemenea peripluri, universurile imaginare sfârşesc adesea prin a se intersecta sau suprapune peste cele reale, dând naştere unor hibrizi cărora opera literară şi, în particular, literatura de călătorie le este cea mai fidelă reflectare. Scriitorul Dimitrie Ralet îşi aşterne, poate, „suvenirele" pe hârtie cu gândul la cititorul său virtual, dar încearcă să-şi recupereze şi fragilele, evanescentele reverii de mai ieri; se va sfârşi în plină tinereţe, în chiar anul apariţiei memorialului, răpus de ftizie.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Anghelescu, Mircea 1979 – „Prefaţă", în *Suvenire şi impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Anghelescu), Bucureşti: Editura Minerva, pp. V-XXIX.

Anghelescu, Mircea 2006 – „Călătoriile, între literatură şi viaţa reală", *Observator cultural* 312.

Duţu, Alexandru (ed.) 1986 – *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti: Editura Meridiane.

Dyserinck, Hugo 1986 – „Imagologia comparată", în Alexandru Duţu (ed.), *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti: Editura Meridiane, pp. 197-209.

Munteanu, Luminiţa 2009 — „Călătoriile lui Dimitrie Bolintineanu în «Orient»: despre resursele şi limitele stereotipurilor", în *Tradiţii în dialog* II (ed.: Florentina Vişan/Anca Focşeneanu), Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, pp. 77-89.

Pageaux, Daniel-Henri 1981 – „Une perspective d'études en littérature comparée:

17. Mihai Zamfir sugerează că Dimitrie Ralet învaţă, printre altele, la Constantinopol, cum să moară: „În oraşul Constantinopol, Ralet doreşte să înveţe resemnarea turcilor în faţa morţii, detaşarea tipic orientală faţă de cele lumeşti." (2008)

l’imagerie culturelle”, în *Synthesis* 8, pp. 169-185.

Ralet, Dimitrie 1979 – *Suvenire și impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu), București: Editura Minerva.

Zamfir, Mihai 2008 – „Îndrăgostitul de Stambul: Dimitrie Ralet”, în *România literară* 35.

PERCEPŢII CONTEMPORANE

Turci şi otomani, între seducţie şi melancolie

ORHAN PAMUK
ŞI MICROFICŢIUNILE IDENTITĂŢII

Scriitorul şi autoficţiunea

Pentru Orhan Pamuk, dilemele şi nedumeririle legate de identitate încep foarte devreme, aşa cum o mărturiseşte el însuşi în volumul memorialistic *Istanbul. Amintirile şi oraşul*[1], apărut în anul 2003:

> Încă din copilărie am crezut, vreme de ani şi ani, cu un cotlon al minţii mele, că undeva, pe străzile Istanbulului, într-o casă asemănătoare cu a noastră, trăia un seamăn, un geamăn al meu, ba chiar un Orhan aidoma cu mine. Nu-mi amintesc de unde şi până unde ori în ce fel am ajuns să gândesc acest lucru pentru prima oară. În mod foarte probabil, ideea cu pricina era rodul unui proces îndelungat, plămădit din erori de înţelegere, din coincidenţe, din jocuri şi din temeri. […] Iluzia că într-o altă casă din Istanbul trăia un alt Orhan nu m-a părăsit niciodată. În copilărie, în tinereţe acest gând magic era întotdeauna prezent într-o zonă a minţii mele, în care pătrundeam cu uşurinţă. Când păşeam pe străzile Istanbulului în serile de iarnă, îmi trecea prin gând, preţ de o clipă, atins de-nfiorare, că într-una dintre casele acelea a căror lumină portocalie tocmai o zăream atunci, în care îmi imaginam că vieţuiau oameni fericiţi şi tihniţi şi în care mă trudeam să pătrund cu privirile, vieţuia celălalt Orhan. Înaintând în vârstă, această închipuire s-a preschimbat într-o fantezie, iar fantezia, într-o scenă dintr-un vis. În visele mele mă întâlneam uneori – întotdeauna într-o altă casă –, ţipând ca atunci când ai un coşmar, cu acest alt Orhan, iar cei doi Orhan se priveau în tăcere, cu necruţătoare stăpânire de sine. […] Când eram nefericit, începeam să-mi imaginez că urma să plec într-o altă casă, spre o altă viaţă, unde sălăşluia celălalt Orhan, şi mă amăgeam cu tot soiul de iluzii despre fericirea care-l înconjura pe acesta. Asemenea reverii mă făceau atât de fericit, încât nici măcar nu mai simţeam nevoia să plec în altă parte. (Pamuk 2004: 11-13)

1. Titlul original, în turcă: *Istanbul. Hatıralar ve Şehir*.

Această viziune din copilărie, asupra căreia Orhan Pamuk revine în repetate rânduri atât în cuprinsul memoriilor sale „istanbuleze", cât şi în diverse conferinţe sau interviuri prefigurează, de fapt, câteva dintre temele recurente ale romanelor şi eseurilor sale: motivul identităţii, motivul gemenilor, al „sosiei", al „dublului", al *alter ego*-ului – cu alte cuvinte, al *doppelgänger*-ului, în diversele sale ipostaze –, motivul alterităţii. Este, totodată, un gen de „viziune originară" care îi trezeşte interesul pentru „celălalt", pentru dialectica subtilă a identităţii şi alterităţii, pe care le consideră esenţiale pentru însăşi definiţia romanului, ca tip de demers intelectual şi ca gen literar:

> Chestiunea pe care sunt pe cale s-o înţeleg tot mai limpede, cu fiecare zi care trece, şi care, din punctul meu de vedere, este centrală pentru arta romanului: problema „celuilalt", a „străinului", a „duşmanului" care stăruie în mintea fiecăruia dintre noi, sau mai curând a modului în care poate fi schimbat acesta. (Pamuk 2005)

Cine este „străinul", cine este „celălalt"? Orice „altceva" şi „altcineva" la care ne raportăm în funcţie de propriul set de valori şi de propriul cod cultural, condiţionaţi fiind de matricea propriei personalităţi, a propriei memorii şi a propriei uitări sau dorinţe de uitare. Un „altceva" sau „altcineva" care, departe de a trezi mefienţă ori reacţii de repliere defensivă, se cere a fi primit, privit şi acceptat în singularitatea sa miraculoasă. „Ospitalitatea" necondiţionată faţă de „celălalt" presupune, neîndoios, depăşirea limitărilor impuse de „cercul strâmt" şi de nevrozele propriei ecuaţii identitare:

> De fapt, ceea ce contează nu sunt civilizaţiile, ci existenţele umane – lucrurile mărunte legate de viaţa cotidiană, micile mirosuri, culori şi atmosfera vieţii de zi cu zi, precum şi micile istorii pe care le trăim. (Interviu – „Bridging Two Worlds", *Online NewsHour*, 20 nov. 2002)

Aşadar, dilemele identităţii se situează în centrul operei, dar şi al demersurilor publice ale lui Orhan Pamuk; potrivit scriitorului, ele nu privesc doar definirea identităţii individuale ori naţionale, ci şi conţinuturile atribuite unor noţiuni asimilate şi instrumentalizate de istoria culturală a umanităţii, precum cele de Est/Vest (sau, cu o marcă ideologică şi mai pronunţată, Orient/Occident). În mediile intelectuale,

disputa privitoare la polarizarea Orient/Occident a dobândit accente acute după apariţia celebrei cărţi a lui Edward Said, *Orientalism*, care supunea conceptul de „Orient" unei critici acerbe, invocând conotaţiile sale negative. Polaritatea Est/Vest era denunţată ca rezultat al istoriei culturale a Europei, a diviziunii dintre creştinismul european şi culturile noncreştine situate dincolo de frontierele ei răsăritene, care se întemeiau pe alte sisteme de valori. Potrivit lui Edward Said, Orientul este „construit" în opoziţie cu Occidentul – ca imagine a ceea ce este perceput ca inferior şi „străin" de către cel din urmă. „Tipul orientalului", îndelung cultivat de o tradiţie literară fascinată de exotic, nu este altceva decât ecoul acestei gândiri profund desuete, dominate de stereotipuri şi clişee rizibile. Dincolo de critica „orientalismului", văzut ca un discurs tendenţios, impregnat de obscurităţi şi, nu în ultimul rând, de prejudecăţi ancestrale, se poate observa că cele două concepte incriminate sunt imprecise, rigide şi profund reductive; ele desemnează realităţi cu totul vagi, mai cu seamă dacă avem în vedere conţinuturile lor, polimorfe şi polivalente.

Dincolo de aceste noţiuni antitetice, cărora gândirea tradiţională le atribuia cândva o funcţie ordonatoare, ba chiar structurantă, definirea identităţii colective este strâns legată de definirea identităţilor individuale. Acestea rezultă din conjuncţia identităţilor multiple pe care şi le asumă fiecare persoană. Dar, observă Orhan Pamuk, identităţile individuale se construiesc şi se deconstruiesc neîncetat, printr-un proces permanent de selecţie, pe bază de asumări şi refuzuri, simultane sau succesive, ceea ce le face greu de surprins într-o formulă unitară, coerentă, necontradictorie:

> Identităţile noastre se schimbă mereu, puţin câte puţin, aşa cum ni se schimbă şi idealurile, basmele preferate, teritoriile şi casele. Cum ne putem descrie? Nu ştiu. Ştim, însă, cu toţii că cel mai înfricoşător lucru este să ne căznim să adoptăm o anumită identitate. Al doilea rău este, probabil, să ne însuşim, cu naivitate şi încredere, identitatea pe care ne-au ales-o şi ne-au însăilat-o alţii. În acest sens, scrisul, arta romanului reprezintă unul din cele mai active mijloace de a ne rosti povestea, de a ne construi identitatea. Ne eliberăm nu spunând ceea ce spun alţii, ci depănându-ne propria poveste. (Pamuk 1999: 338-339)

Din ce anume se alcătuieşte identitatea lui Orhan Pamuk? În primul rând, dintr-o sumedenie de „identităţi obiective", cele mai multe dintre ele moştenite şi asumate cu deplină seninătate, ba chiar cu

satisfacţie: turc, istanbulez, născut şi crescut în cartierul Nişantaşı[2], descendent al unei familii din burghezia de mijloc, cu aspiraţii occidentale neechivoce, care a trăit toate iluziile şi deziluziile întâlnirii cu Occidentul, pentru care Europa a rămas mereu un reper, dar şi un vis, mai mult sau mai puţin îndepărtat:

> Pentru cei ca mine, care trăiesc la hotarele Europei, într-un soi de indeterminare, şi care se nutresc din cărţi, Europa a însemnat întotdeauna un viitor, un vis, o iluzie, bună sau rea, râvnită sau temută, un ţel apropiat sau o primejdie. Un viitor, dar niciodată o amintire. […] Generaţia mea şi majoritatea generaţiilor care au precedat-o au crezut în această iluzie mai mult decât europenii. (Pamuk 1999: 328, 330)

Pentru asemenea medii, care au străbătut curajos şi tenace crizele identitare majore ale Turciei republicane, Occidentul a rămas forma constantă de raportare la alteritate – o obsesie cu sensuri şi conţinuturi schimbătoare, cu definiţii multiple, care reflectă aspiraţiile şi interesele fiecărui individ, fiecărei comunităţi, fiecărui grup în parte. Că devenise o obsesie încă din anii ’50-’60 ai secolului trecut, pe valul entuziasmului sau, dimpotrivă, al frustrărilor generate de reformele kemaliste o dovedesc diversele remarci pe care le reţine Orhan Pamuk din mediul familial: „aşa se face în Europa”, de pildă; sau „Europa este un paradis al sexului” (ceea ce pare să contrazică flagrant ideea europeană despre Orient ca paradis al sexului, al lascivităţii, al obscenităţii etc.); „ce-or să spună europenii dacă văd asta?”; sau „europenii sunt foarte rafinaţi, foarte subţiri, foarte cultivaţi şi delicaţi”, dar „cu condiţia să nu le lezezi interesele” (eventual, cu menţiunea că tot europenii au fost cei care au iniţiat cruciadele şi au inventat lagărele de concentrare) (Pamuk 1999:

2. Cartierul Nişantaşı rămâne şi astăzi un punct de referinţă al existenţei şi al operei sale: „După cincizeci şi trei de ani, trăiesc în acelaşi bloc în care m-am născut şi pe a cărui faţadă este înscris numele meu de familie. Seara privesc pe aceeaşi fereastră, către acelaşi bulevard. În zona în care bulevardul se face nevăzut din faţa ochilor noştri, şerpuind printre ramurile aceluiaşi platan, bătrân de şaptezeci de ani, văd luminile din prăvălia lui Alaaddin care vinde, de cincizeci de ani, aceleaşi fleacuri, ţigări, de toate. În serile de vară, când se stârneşte câte o boare, îmi percep ataşamentul acesta faţă de acelaşi loc, faţă de aceeaşi stradă, ba chiar faţă de aceeaşi clădire ca pe o slăbiciune.” (Pamuk 2010: 143)

329-330). Asemenea remarci trădau, fără îndoială, un sentiment de nesiguranţă şi, nu mai puţin, de non-identitate faţă de Europa; persistenţa acestui sentiment, eşecurile politice şi economice repetate, controversele interne, ruptura dintre clasa politică şi majoritatea populaţiei (ruptură moştenită din perioada otomană) au condus, în timp, la o atenuare semnificativă a entuziasmului iniţial, la instalarea unui soi de apatie, de oboseală, de sleire a elanurilor de altădată, asociată, în unele cazuri, cu reacţii violente la presiunile externe, în sânul aceleiaşi pături sociale care se situa, cândva, în avangarda modernizării Turciei:

> Burghezia turcă trăieşte suferinţa şi mânia pierderii speranţelor occidentalizării. Deşi şi-a pierdut aceste speranţe, se străduieşte, parcă, să lase impresia că nu şi le-a pierdut. Epoca copilăriei procesului de occidentalizare a Turciei s-a isprăvit, iar acum începe o reacţie mânioasă şi plină de îndărătnicie. [...] Poate că este un lucru îndreptăţit, pentru că în o sută de ani am învăţat ce înseamnă Occidentul. Dar adevărata mânie provine din faptul că în acest răstimp nu ne-am occidentalizat, că Europa nu ne doreşte. Acum toată lumea vorbeşte despre asta, cu acea mânie a bătrânilor ale căror iluzii de tinereţe nu s-au împlinit. (Pamuk 1999: 340-341)

Potrivit lui Pamuk, burghezia din ţările islamice are un profil particular, care decurge, în parte, din traseul sinuos parcurs de procesul de modernizare în zonele respective, dar şi din propria moştenire culturală. Accentele sale specifice se vădesc uneori în detalii care pot fi socotite o pată de culoare cu accente autohtone, aşa cum se întâmplă, de exemplu, cu burghezia pursânge din cartierul istanbulez Nişantaşı:

> Familiile din Nişantaşı îmi vin în minte prin intermediul blocurilor în care locuiau. Toată această situaţie, specifică Orientului Mijlociu, există, credeţi-mă, şi în Turcia – o spun din experienţele mele. Burghezia turcă, indiană, iraniană... În lume există, ca element aparte, ceva ce poate fi numit burghezie musulmană. O categorie culturală care este cel mai puţin cunoscută în acest univers, dar care se cuvine a fi făcută cunoscută. Iar una dintre micile descoperiri ale acestor oameni o reprezintă numele atribuite blocurilor. Aceasta este o găselniţă turcească. Sunt nişte nume foarte frumoase, dar nu există nici o carte pe această temă. Aşa cum turcii îşi reflectă vulnerabilităţile, anxietăţile, crizele, tristeţile sau conflictele legate de identitate în numele de familie adoptate, în cea mai mare parte, în 1934, odată cu Legea Numelor de Familie, tot astfel numele blocurilor reflectă vulnerabilităţile, aşteptările,

> autoreprezentările burgheziei turce sau, conform unei formule frecvent folosite în universități, neliniștile ei legate de identitate. (Pamuk 2010: 161)

Orhan Pamuk se percepe ca european (occidental) nu atât, sau nu doar în virtutea spațiului geografic în care trăiește – „De-a lungul întregii mele vieți am trăit pe țărmul european al Istanbulului, adică pe continentul european. Pentru mine nu este deloc greu să mă socotesc european, cel puțin sub raport geografic", remarcă el (1999: 330)[3], nu fără o ușoară ironie –, cât mai cu seamă în virtutea valorilor pe care le împărtășește cu Europa:

> Într-un anumit sens, eu sunt occidentalizant deoarece cred într-un set de valori precum egalitatea, anumite aspecte ale modernității, drepturile omului, libertatea de gândire, care provin din Occident. [Romanul] *Mă numesc Roșu* nu propune o concepție radicală asupra unor astfel de subiecte. El dă glas amărăciunii oamenilor care suferă din această pricină. Este și suferința lui Ahmet Hamdi Tanpınar sau a lui Yaşar Kemal... Ceea ce contează nu este direcția de evoluție, formula în care preluăm ceva dintr-o civilizație, ci suferința în fața schimbărilor civilizaționale. Cea mai mare dilemă intelectuală în Turcia – țara în care trăiesc eu – este tocmai aceasta: problema stilului, problema identității. Nu am însă, în această privință, o atitudine restrictivă, normativă ori constrângătoare. (Pamuk 1999: 337-338)

Orhan Pamuk nu își repudiază, desigur, propria cultură, ci pledează pentru o conciliere fertilă între fabuloasa „moștenire orientală", care nu și-a epuizat încă resursele, și civilizația occidentală, cu vigoarea

3. După cum mărturisește scriitorul cu ocazia decernării Premiului Nobel pentru literatură pe anul 2006, Istanbulul a devenit acum pentru el „orașul prin excelență": „În ciuda a ceea ce simțeam în copilărie și tinerețe, Istanbulul a devenit acum pentru mine centrul lumii. Nu numai pentru că mi-am petrecut acolo întreaga viață, ci și pentru că de treizeci și trei de ani povestesc despre străzile, despre podurile, despre oamenii, despre câinii, despre casele, despre moscheile, despre cișmelele lui, despre eroii lui ciudați, despre prăvăliile, despre personalitățile lui, despre punctele lui întunecate, despre nopțile și zilele lui, identificându-mă, rând pe rând, cu toate aceste lucruri. De la un anumit punct, lumea pe care o plăsmuiesc îmi scapă din mână și devine mai reală decât orașul în care trăiesc. Am impresia atunci că oamenii și străzile, lucrurile și clădirile prind să vorbească între ele, să stabilească legături pe care nu le percepeam înainte, de parcă ar începe să ducă o existență autonomă. Lumea aceasta pe care am plăsmuit-o cu infinită răbdare, la fel ca atunci când sapi un puț cu vârful unui ac, mi se pare atunci mai reală decât toate." (Pamuk 2006a).

nedezminţită a culturii sale civice. O asemenea formulă ar putea veni în întâmpinarea dilemei majore a Turciei, care decurge din oscilaţia permanentă între fascinaţia Europei, pe de o parte, şi imposibilitatea desprinderii totale de trecut, pe de altă parte; o asemenea desprindere nici n-ar fi posibilă, de altfel, fără amputarea gravă a identităţii sale. Prinsă în această capcană, care ameninţă să se preschimbe într-o veritabilă schizofrenie, trădată, deopotrivă, de clasa politică şi de formatorii de opinie şi respinsă în eforturile sale de integrare europeană, Turcia este pe cale să se transforme – remarcă Orhan Pamuk – într-o „civilizaţie a ruşinii", care-şi ascunde frustrările în spatele agresivităţii, care dă frâu liber naţionalismului şi nu izbuteşte să se reconcilieze cu sine. Dezvăluirea acestei tensiuni, a acestei nevroze a confruntării cu modernitatea, tăinuită precum un secret ruşinos de familie, ar putea reprezenta o formă de terapie colectivă:

> Când vorbim, în Turcia, despre chestiunea Orient-Occident, când vorbim despre tensiunile dintre tradiţie şi modernitate (care, din punctul meu de vedere, constituie chintesenţa chestiunii Orient-Occident), sau când vorbim, în termeni ambigui, despre relaţiile ţării noastre cu Europa, suntem pândiţi întotdeauna, printre rânduri, de problema ruşinii. Ori de câte ori încerc să înţeleg această ruşine, mă străduiesc s-o pun în relaţie cu opusul ei – mândria. După cum ştim cu toţii, unde este prea multă mândrie, acolo unde oamenii se comportă cu prea multă mândrie apare umbra ruşinii şi a umilirii celuilalt. Oriunde se simte cineva profund umilit ne putem aştepta să vedem ieşind la suprafaţă un naţionalism orgolios. Romanele mele sunt zămislite din acest material întunecat, din această ruşine, din această mândrie, din această mânie şi din acest sentiment al înfrângerii. Pentru că provin din rândurile unei naţiuni care bate la porţile Europei, sunt cât se poate de conştient de uşurinţa cu care aceste emoţii delicate se pot aprinde, din vreme în vreme, şi dezlănţui fără stavilă. Ceea ce încerc să fac aici este să vorbesc despre ruşine ca despre o taină rostită în şoaptă, aşa cum am perceput-o eu pentru prima oară în romanele lui Dostoievski. Pentru că nu ne eliberăm decât dezvăluindu-ne formele ascunse ale ruşinii: asta am învăţat din arta romanului. (Pamuk 2005)

Exacerbarea diferenţelor dintre Orient şi Occident, atrage el atenţia, nu este doar contraproductivă, ci şi periculoasă, căci extremismele se atrag şi îşi răspund dincolo de voinţa indivizilor, prinşi în capcana retoricii radicale a liderilor:

> Prin urmare, Orientul şi Occidentul există, într-un anumit mod, ca

> generalizări, dar dacă este să credem prea mult în ele, netezim calea războiului. Turcia, cred eu, și-a distrus democrația de-a lungul anilor pentru că intelectualii, media, presa ei au crezut prea mult în occidentalismul Vestului și în orientalismul Estului. (Interviu – „Bridging Two Worlds", *Online NewsHour*, 20 nov. 2002)

Soluția aleasă de scriitor în fața acestor provocări este mai degrabă de ordin personal. Afirmarea ei ne conduce, de fapt, la identitatea fundamentală pe care și-o asumă Orhan Pamuk – cea de scriitor care aspiră la universalitate. Din perspectiva acestei identități, Europa este și trebuie să rămână un spațiu al pluralismului, al individualismului, departe de spiritul gregar, văzut ca o „închidere" și, în cele din urmă, ca o trădare a principiilor pe care s-a clădit singularitatea acestui continent:

> Încă de timpuriu, toți acești romancieri – acești mari romancieri – se legau, în mintea mea, de ideea de Europa. Dar aceasta nu se datora doar faptului că proveneam dintr-o familie istanbuleză care a crezut cu fervoare în occidentalizare și, în consecință, a dorit intens, în inocența sa, să se creadă pe sine și să-și creadă propria țară cu mult mai occidentale decât erau în realitate […], ci și faptului că romanul constituia una dintre cele mai mari realizări artistice de obârșie europeană. Romanul, la fel ca muzica simfonică ori pictura postrenascentistă, reprezintă, din punctul meu de vedere, una dintre pietrele unghiulare ale civilizației europene: este ceea ce face ca Europa să fie ceea ce este – altfel spus, prin el Europa și-a creat și manifestat propria natură, dacă există așa ceva. Nu pot concepe Europa fără romane. Vorbesc acum despre romane ca despre o modalitate de a gândi, de a înțelege și de a fantaza și, de asemenea, ca despre o modalitate de a te închipui în locul altcuiva. Prin alte părți ale lumii, copiii și tinerii au făcut pentru prima oară cunoștință, în profunzime, cu Europa odată cu primele lor aventuri romanești; printre ei m-am numărat și eu. […] Marii romancieri pe care i-am citit în copilărie și în tinerețe nu defineau Europa prin credința sa creștină, ci prin indivizii săi. Romanele lor mi-au câștigat inima pentru că evocau Europa prin intermediul unor eroi care luptau pentru a se elibera, pentru a-și manifesta forța creatoare și pentru a-și preschimba visele în realitate. Europa a dobândit prețuirea lumii non-occidentale pentru idealurile pe care s-a străduit atât de mult să le întrețină: libertatea, egalitatea și fraternitatea. (Pamuk 2005).

Identitatea de scriitor decurge, desigur, din identitatea mai largă de intelectual. Dar, împotriva a ceea ce s-a petrecut în Europa de Est după căderea comunismului, Orhan Pamuk nu susține – cel puțin, principial – angajarea politică a intelectualului, cu atât mai mult cu cât în Turcia

asocierile de acest tip au condus, nu de puţine ori, la efecte sociale dezastruoase, pe fondul ofensivei prelungite a stângii; militantismul agresiv al intelectualilor de stânga a determinat contrareacţii la fel de vehemente din partea naţionaliştilor care, deşi susţinători ai republicii laice, au sfârşit prin a pactiza, paradoxal, cu grupările conservatoare, regrupate în jurul islamiştilor. Este de dorit ca scriitorul să se limiteze la domeniul său de expresie şi să se menţină în limitele ficţiunii, consideră Orhan Pamuk:

> Universul căruia doresc să-i aparţin este, desigur, universul imaginaţiei. […] Ceea ce m-a împins spre artă şi literatură a fost dorinţa de a lăsa în urmă această lume plictisitoare, mohorâtă, care-ţi năruie speranţele şi pe care o cunoaştem cu toţii atât de bine şi de a evada într-o a doua lume, mai profundă, mai bogată şi mai variată. (Pamuk 2005)

Realitatea depăşeşte însă ficţiunea şi o provoacă: procesul pe care i l-a intentat statul turc în anul 2005 pentru delict de opinie – mai precis, pentru declaraţiile acordate ziarului elveţian *Tages Anzeiger* din 6 februarie 2005, cu privire la refuzul autorităţilor turce de a recunoaşte genocidul armenilor din 1915-1917, la masacrarea a zeci de mii de civili kurzi din estul Turciei şi la tratamentul discriminatoriu rezervat minorităţilor religioase – pare să contrazică formula ideală de personalitate pentru care optase iniţial. Faptul că, pe de altă parte, naţionaliştii turci i-au ars cărţile în pieţe publice din Istanbul, în semn de protest faţă de aceste declaraţii, taxate drept „antinaţionale", că un lider obscur de provincie a cerut vehement eliminarea operelor sale din librării, şcoli, biblioteci, ba chiar retragerea dreptului la semnătură, faptul că scriitorul a fost nevoit să se expatrieze, din cauza valului de ostilitate declanşat la adresa sa, că a avut nevoie de escortă cu ocazia deplasării la tribunal, pentru cele două înfăţişări (procesul a fost suspendat în februarie 2006, la presiunea organismelor internaţionale) demonstrează că percepţia asupra sa şi a adevărurilor pe care le rosteşte este departe de a fi senină şi relaxată în Turcia. Acuzat că face jocul Occidentului, taxat uneori drept „venetic" (evreu, armean sau kurd), ceea ce, în logica tradiţională, l-ar recomanda pentru postura de „trădător al intereselor naţionale", dar şi de „ţap ispăşitor", Orhan Pamuk s-a aflat adeseori în ipostaze dificile, dar nu şi-a abandonat nici convingerile, nici preocupările de o viaţă care, în mod evident, vor gravita întotdeauna în jurul literaturii.

Este demn de remarcat faptul că Orhan Pamuk, laureat al Premiului Nobel pentru literatură în anul 2006, dar şi beneficiar al altor premii de prestigiu pe plan internaţional, este mai degrabă ignorat, când nu atacat, de „establishmentul intelectual" al ţării sale, de care se disociază, de altfel, în termeni destul de tranşanţi; este şi motivul pentru care a declinat un premiu de stat, motivându-şi refuzul prin imposibilitatea de a accepta o recompensă impusă de motive conjuncturale. Gestul său a fost urmat de alţi câţiva intelectuali neangajaţi, ceea ce nu a făcut decât dă sporească ostilitatea dirijată împotriva sa prin campanii de presă violente, stăruitoare.

Un alt motiv de reacţie vehementă împotriva scriitorului, într-o societate tradiţionalistă care-şi intuieşte vulnerabilitatea şi caută să se replieze în zona confesionalului, este sugestia privitoare la neutralitatea sa religioasă, exprimată în mai multe rânduri, pe un ton destul de apăsat. Într-un interviu acordat revistei *Der Spiegel* în toamna anului 2005, Orhan Pamuk afirma, răspunzând unei întrebări privitoare la identitatea sa islamică:

> Consider că sunt o persoană care provine dintr-o cultură islamică. Oricum, n-aş spune că sunt ateu. Sunt, prin urmare, un musulman care asociază ideea de identificare istorică şi culturală cu această religie. Nu cred într-o legătură directă cu Dumnezeu […]. Mă identific cu propria cultură, dar sunt fericit că trăiesc pe o insulă tolerantă, intelectuală, unde mă pot ocupa de Dostoievski şi Sartre care, ambii, au exercitat o mare influenţă asupra mea. (Interviu – „Orhan Pamuk and the Turkish Paradox", *Der Spiegel*, 42/2005)

Iată, aşadar, două identităţi respinse în mod tranşant de scriitorul Orhan Pamuk: cea de „intelectual oficial" şi cea de credincios practicant, într-o ţară cu puternice accente comunitare, colectiviste, care nu agreează distanţarea şi privirea critică. Distanţarea, privirea critică reprezintă primul pas către singurătate. Iar singurătatea se asociază cu suferinţa. O recunoaşte şi scriitorul, de vreme ce capitolul consacrat dilemelor identităţii din volumul *Öteki Renkler* (*Celelalte culori*) poartă titlul „Identitatea este suferinţă". Orhan Pamuk nu ezită însă niciodată să opteze pentru respingere sau refuz. Iată alte câteva „identităţi" de la care scriitorul mărturiseşte că s-a sustras de-a lungul vieţii: identitatea de pictor, pasionat, dar insuficient de talentat; identitatea de inginer (recomandată de tradiţia familiei, abandonată din lipsă de vocaţie); identitatea de „elev silitor"; identitatea de grup şi atitudinile/comportamentele asociate

ei în Turcia – definită ca „o societate oficială, cu o singură voce, o singură structură, o singură culoare" (Pamuk 1999: 364), terorizată de o viziune paranoică asupra realităţii şi de spectrul eternelor comploturi antinaţionale. Orhan Pamuk rămâne consecvent în refuz şi asumare nu doar în declaraţii, ci şi în opera sa.

Scriitorul, metaficţiunea şi autoficţiunea camuflată

O mare parte din opera lui Orhan Pamuk este străbătută de neliniştea căutării, a dispariţiei şi a pierderii, derivată din problematica identităţii, sau strâns legată de ea. Se poate vorbi chiar de veritabile „jocuri ale identităţii", care ajung inevitabil la problema nevralgică a confruntării dintre Orient şi Occident, aşa cum se întâmplă mai cu seamă în romanele *Beyaz Kale* (*Fortăreaţa albă*) şi *Benim Adım Kırmızı* (*Mă numesc Roşu*).

Romanul *Fortăreaţa albă*, a cărui acţiune se petrece în secolul al XVII-lea otoman, este încadrat de formule paratextuale generoase: un citat din Marcel Proust, faţă de care Pamuk îşi exprimă în repetate rânduri admiraţia, o introducere semnată de un fals narator, numit Faruk Darvınoğlu – personaj care apare şi în romanul *Sessiz Ev* (*Casa tăcerii*) – şi o postfaţă în care autorul, instanţa narativă reală, îşi precizează şi comentează sursele documentare. Miezul romanului este constituit de binecunoscutul motiv al dublului sau al gemenilor, care devine o variantă a motivului întâlnirii Orientului cu Occidentul, căci cele două personaje principale – un veneţian capturat de corsari şi vândut pe piaţa de sclavi a Istanbulului şi stăpânul său, un otoman însetat de cunoaştere – sunt epitome transparente ale civilizaţiilor pe care le reprezintă. Asemănarea fizică şi, aşa cum se dovedeşte în cele din urmă, mentală a protagoniştilor trimite la ideea unei umanităţi profunde, care se împărtăşeşte din aceleaşi valori ontologice, cu caracter de universalitate. Cei doi ajung să privească unul în celălalt ca într-o oglindă şi să-şi descopere spaimele, frustrările, iluziile de-o viaţă. Pentru otoman, întâlnirea cu veneţianul, care aduce cu sine strălucirea unei societăţi revigorate de experienţa renascentistă şi postrenascentistă, naşte întrebări neliniştitoare, care prefigurează o eră a individualismului, într-o lume încă profund patriarhală, nu foarte favorabilă introspecţiei, precum cea otomană: „cine sunt eu?" şi „de ce eu

sunt eu?" ajunge el să se întrebe obsesiv, pierzându-şi cu desăvârşire tihna şi, mai ales, credinţa în reperele existenţiale moştenite.

Conceput sub forma unui fals jurnal – un alt motiv transcultural şi profund livresc –, despre care relatează un fals narator, romanul mizează evident pe ambiguitate; cel de-al doilea narator simulat – veneţianul căruia îi este atribuit jurnalul – declanşează un veritabil „joc de-a identitatea" cu cititorul, căruia îi este din ce în ce mai dificil să decidă, în cele din urmă, dacă instanţa narativă reală este sau nu omniscientă. Mai mult, principalul narator simulat strecoară, în mai multe rânduri, aluzii privitoare la raportul dintre realitate şi ficţiune, la statutul naraţiunii. Ni se sugerează că ficţiunea este un domeniu autonom, cu reguli, strategii şi constrângeri proprii, chiar dacă se raportează, sau pare să se raporteze, la evenimente reale. Prin urmare, înseşi identităţile celor doi protagonişti trebuie privite prin grila ficţiunii – ele sunt, cu alte cuvinte, un construct, după cum tot de domeniul constructului sunt aşa-numita „identitate occidentală" şi aşa-numita „identitate orientală". Cea mai bună dovadă a relativităţii celor două identităţi este faptul că, după ani de trudă, bucurie şi amărăciune pe deplin împărtăşite, după ce învaţă să-şi învingă rezervele şi să-şi apropie, fiecare, civilizaţia şi valorile celuilalt, după ce-şi dezvăluie, reciproc, detalii inavuabile cu privire la propria viaţă şi propria personalitate (sau cu privire la ceea ce cred ei că ar fi viaţa şi personalitatea proprie), după ce nimic, sau aproape nimic, nu mai rămâne nespus între ei, cei doi protagonişti fac schimb de roluri: otomanul îi ia locul sclavului său şi pleacă la Veneţia, unde se integrează fără dificultate în familia acestuia şi în lumea mondenă, în vreme ce sclavul îşi asumă identitatea şi viaţa fostului său stăpân, rămânând în Turcia otomană. Substituţia trece neobservată, de o parte, ca şi de cealaltă. Deducem, aşadar, că identitatea nu priveşte atât esenţa individului, cât forma sau formula ei de legitimare de către societate.

De altfel, Orhan Pamuk remarca, relatând un episod aparent banal din propria copilărie, legat de obţinerea primului paşaport, că „împotriva a ceea ce se crede, paşaportul nu este un document care ne atestă propria identitate, ci un document care arată ceea ce cred ceilalţi cu privire la identitatea noastră" (Pamuk 1999: 332); această remarcă poate fi extrapolată la ideea pe care ne-o facem, în general, despre identitate.

Romanul *Fortăreaţa albă* oscilează între parodie şi alegorie. Autorul ironizează fin clişeele şi stereotipurile specifice „orientalismului", cu

pretenţiile sale savante, şi propune o modalitate inedită de depăşire, sau măcar de atenuare, a diferenţelor culturale – creativitatea, care ia adeseori în răspăr preconcepţiile şi ne pune sub semnul întrebării certitudinile.

Romanul cel mai ataşant al lui Orhan Pamuk rămâne însă, fără îndoială, *Mă numesc Roşu*, elaborat pe parcursul a mai bine de şase ani. În acest caz, paratextul se rezumă la o dedicaţie şi la trei citate coranice care sintetizează, de fapt, liniile de forţă ale romanului. Cartea are o structură polifonică, firul narativ fiind dezvoltat de o multitudine de voci (nouăsprezece), a căror identitate (reală sau falsă) este sugerată de înseşi titlurile capitolelor. O privire fugară asupra acestora din urmă ne permite să anticipăm, aşadar, „vocile" naraţiunii. Îmbrăcând o înşelătoare alură detectivistică (a fost comparat, printre altele, cu *Numele trandafirului* de Umberto Eco), romanul se ţese dintr-o multitudine de discursuri, care oferă variante diferite, chiar distonante asupra evenimentelor, readucând în atenţie problema raportului dintre realitate şi ficţiune, dar şi a conţinuturilor variabile pe care le poate îmbrăca realitatea. Ca şi în cazul romanului evocat anterior, nu mai este limpede, în cele din urmă, dacă autorul este sau nu prezent în naraţiune. Unul dintre personaje, surprins în epoca primei copilării, se numeşte Orhan, după cum fratele său se numeşte Şevket, iar mama – Şeküre. Dar, va exclama cititorul pasionat de arcanele autoficţiunii, şi fratele lui Orhan Pamuk se numeşte Şevket, după cum mama scriitorului se numeşte Şeküre! Un alt Orhan apare în romanul *Kar* (*Zăpada*), din anul 2002, în ipostază de narator. Romanul *Masumiyet Müzesi* (*Muzeul inocenţei*), apărut în anul 2008, ne prilejuieşte o întâlnire cu însuşi Orhan Pamuk Bey, în ipostaza sa de tinereţe şi apoi în cea de maturitate; acesta din urmă („Orhan Pamuk Bey cel matur", devenit scriitor) este cel care aşterne pe hârtie tragica poveste de dragoste dintre Kemal Basmacı şi Füsun.

În romanul *Mă numesc Roşu*, confuzia cititorului este alimentată şi de finalul cărţii, în care personajul Şeküre afirmă:

> I-am istorisit această poveste – care nu va putea fi ilustrată – fiului meu, Orhan, nutrind speranţa că, poate, o va aşterne pe hârtie. I-am dat, fără a pregeta, răvaşele pe care mi le-au trimis Hasan şi Negru, precum şi desenele de cai cu cerneala întinsă descoperite asupra bietului Delicat Efendi. Este mereu mânios, îmbufnat şi nefericit şi nu se teme deloc că-i nedreptăţeşte pe cei care nu-i plac. Dacă, din această pricină, îl înfăţişează pe Negru mai dus pe gânduri decât era, dacă ne arată viaţa mai grea decât a fost, dacă-l zugrăveşte pe Şevket ca pe un

> om rău, iar pe mine ca pe o ființă mai frumoasă și mai lipsită de bunăcuviință decât am fost, să fiți cu băgare de seamă și să nu-l credeți pe Orhan! Căci nu va exista minciună pe care să n-o ticluiască pentru ca povestea lui să fie frumoasă, iar noi să o credem. (Pamuk 2006: 584)

Procedeul este, după cum am avut prilejul să constatăm, frecvent folosit de Orhan Pamuk, care-și asumă din plin privilegiul postmodern al intertextualității și al autocitării: nu doar personajele, ci și atitudinile, gesturile, comportamentele, interioarele, gusturile, mirosurile, culorile migrează nestingherit de la o carte la alta, într-o atmosferă neverosimilă, de vrajă, care aduce deopotrivă a vis și a basm. Procedeul amintit nu se regăsește însă doar în opera de ficțiune, ci și în scrierile memorialistice și în eseurile lui Pamuk; opera sa îmbracă, în cele din urmă, aspectul unei pânze fine de păianjen, pe suprafața căreia biografia și ficțiunea se întrepătrund și își răspund neîncetat, alimentându-se și completându-se reciproc. Alternanța naraţiune/descriere nu mai este nici ea foarte limpede; cele două planuri sfârșesc adeseori prin a fuziona – proces semnalat și de dispariția opoziției temporale (adeseori, în cuprinsul aceleiași fraze, se trece brusc de la prezentul gnomic la imperfect). Stilistic vorbind, ne confruntăm cu o îmbinare între naraţiunea clasică, monolog și dialog. Nimic nu mai subzistă însă ca atare, în starea sa cea mai pură. Nenumăratele solilocvii nu mai sunt, de pildă, ceea ce par a fi, căci nu reflectă doar ceea ce gândesc personajele, ci reprezintă o modalitate de dialog cu cititorul.

Deși am fi tentați să vedem în *Mă numesc Roșu* un roman al întâlnirii dintre Orient și Occident, la sfârșit de secol XVI, scriitorul afirmă, cu mai multe prilejuri, că nu intenționa să aducă în discuție confruntarea dintre cele două civilizații, ci repercusiunile, ecourile, consecințele acestei confruntări asupra unui segment profesional restrâns, profund ancorat în tradiția culturală a lumii islamice – cel al miniaturiștilor. Confruntarea cu strălucirea fără egal a picturii occidentale, cu noile ei tehnici și metode de lucru – între altele, cu metoda perspectivei și cu reprezentarea umbrei –, care aduc în pictură tridimensionalitatea, înseamnă sfârșitul miniaturii otomane, iar viziunea sfârșitului, declanșează, apocaliptic, drame de conștiință, disperări existențiale, crime zadarnice, fără întoarcere. Noua formulă de pictură – care nouă, celor de astăzi, ne apare ca un detaliu mai degrabă insignifiant – este un semn al precipitării istoriei; ea presupune nu doar o altă

modalitate de a reda realitatea, ci şi o altă mentalitate, imposibil de asumat de către un musulman pios, educat în spiritul unei tradiţii care-şi avea, cândva, propriile rosturi. Impasul generat de acest conflict nu poate fi depăşit, condamnând miniatura otomană nu atât la uitare, cât la platitudine şi depersonalizare:

> Iată, astfel s-a ofilit trandafirul cel roşu al emoţiei miniaturii şi picturii care s-a deschis la Istanbul vreme de o sută de ani, inspirat de Ţinuturile Persiei. Vrajba care s-a iscat între vechii maeştri din Herat şi meşteşugul maeştrilor franci şi care a stârnit gâlcevi, precum şi nesfârşite întrebări printre miniaturişti, nu a avut nicio urmare. Pentru că pictura a fost părăsită; nimeni n-a mai pictat, nici ca orientalii, nici ca occidentalii. Miniaturiştii nu s-au mâniat şi nu s-au răzvrătit împotriva acestei împrejurări; s-au împăcat cu ea ca nişte bătrâni care se deprind cu o boală – în tăcere, încetul cu încetul, cu o resemnare lipsită de măreţie, cu melancolie. N-au mai fost curioşi şi nici măcar n-au mai încercat să viseze la ceea ce făureau marii maeştri din Herat, din Tabriz, pe care îi urmăreau altădată cu admiraţie, dar nici la ceea ce făceau maeştrii franci, care trudeau pentru noile lor metode şi faţă de care şovăiau între invidie şi dezgust. Părea că pictura fusese părăsită, aşa cum se întâmpla cu oraşul care seara, când se ferecau uşile caselor, rămânea pradă întunericului. Toată lumea a uitat, fără părere de rău, că universul era văzut cândva în cu totul alt mod. (Pamuk 2006: 581-582)

Prin urmare, în „studiul de caz" propus de ficţiunea aparent inocentă la care ne raportăm, confruntarea cu civilizaţia occidentală se asociază cu o traumă, cu o pierdere, cu o amputare, care privează cultura tradiţională de una dintre dimensiunile ei definitorii. Aceeaşi confruntare conduce la sciziuni sociale, la conflicte între personajele capabile să-şi asume pierderea prin inovaţie ingenioasă (ceea ce implică încălcarea interdicţiilor de principiu) şi cele care, din diverse raţiuni, nu pot repudia matricea tradiţională.

Ar trebui să reamintim faptul că pictura are un statut destul de controversat în lumea islamică, datorită interdicţiei de a reprezenta chipul uman; reprezentarea acestuia şi asumarea tridimensionalităţii se asociază cu blasfemia, cu uzurparea unuia dintre atributele fundamentale ale lui Dumnezeu – cel de „creator" sau de „plămăditor" – şi, în consecinţă, cu depăşirea vinovată a statutului ontologic atribuit omului. De aceea, miniatura preferă bidimensionalitatea, reprezentarea plană a personajelor – caracteristică, de altfel, şi picturii medievale occidentale. Mai mult,

miniatura este strâns legată de povestea sau de cartea pe care o ilustrează şi care, de fapt, o legitimează, căci picturii îi este refuzată autonomia estetică. Expresia chipurilor umane în miniatură este „îngheţată", de-a pururi aceeaşi; chipurile sunt neindividualizate, impersonale, fără relief, spre a nu contraveni dogmei religioase. O atare concepţie lasă prea puţin loc inovaţiei; totul – personaje, postúri, peisaje – se repetă la nesfârşit, generând o stranie senzaţie de atemporalitate, dar şi de simultaneitate. Miniatura islamică, în formula ei clasică, dezvăluie astfel un aspect mai profund al civilizaţiei Orientului Apropiat, extrem de rezistent la schimbare: culturile medio-orientale rămân multă vreme „culturi ale prototipului", ale repetiţiei şi imitaţiei ridicate la rangul de normă legitimantă, în vreme ce culturile occidentale, desprinse treptat de îngrădirile şi rigorile medievale, aspiră făţiş la singularitate, repudiind, prin raportarea la imobilismul aşa-zis oriental, un anumit tip de identitate, asimilabil mai degrabă cu nonidentitatea.

Dincolo de tehnicile narative postmoderne, de metaficţiune, de intertextualitate ori de împrumuturile interne, *Mă numesc Roşu* este cartea unei tristeţi – a autorului şi a culturii în spiritul căreia s-a format. Este tristeţea inevitabilei pierderi cu care se asociază modernitatea, în termeni culturali, dar şi existenţiali – o tristeţe cu care s-a confruntat şi Occidentul în fazele timpurii ale evoluţiei şi reconfigurării sale. Metamorfozele identitare care urmează marilor crize sunt rodul pierderilor şi al „despuierilor" succesive. Excluse din istorie, identităţile refuzate sau amputate sfârşesc prin a fi recuperate de mit şi/sau de ficţiune. Când reperele codurilor culturale la care se raportau cândva ajung să fie cu totul obnubilate, devin de neînţeles şi intră în atenţia hermeneuticii. Sau generează straniul sentiment al unor construcţii postmoderne, în care totul coexistă, fără a exista, vreo clipă, cu adevărat, ceea ce le apropie de structura unui basm din *O mie şi una de nopţi*. În cele din urmă, ceea ce socotim că este realitatea pare să ia forma unei elipse, prin mijlocirea căreia Orientul se insinuează în Occident şi Occidentul, în Orient, fără ca vreuna dintre aceste „entităţi", mai mult sau mai puţin fictive, să realizeze că, de fapt, fiecare face parte din povestea celeilalte şi că înseşi poveştile lor se potenţează reciproc.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Pamuk, Orhan 1999 – *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, Orhan 2004 – *İstanbul. Hatıralar ve Şehir*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, Orhan 2005 – „Kars'ta ve Frankfurt'ta" [conferinţă susţinută cu ocazia decernării *Friedenspreis* 2005, 21 oct. 2005, Frankfurt am Main], http://www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2005_Pamuk.pdf)

Pamuk, Orhan 2006 – *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note şi glosar: Luminiţa Munteanu), Bucureşti.

Pamuk, Orhan 2006a – „Babamın Bavulu" [conferinţă susţinută cu ocazia decernării Premiului Nobel pentru literatură pe anul 2006, 7 dec. 2006], http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2006/pamuk lecture_tu.html [accesat: 10.01.2008]

Pamuk, Orhan 2010 – *Manzaradan Parçalar. Hayat, Sokaklar, Edebiyat*, Istanbul: İletişim Yayınları.

„Bridging Two Worlds", *Online NewsHour*, 20 nov. 2002 [interviu cu Orhan Pamuk], http://www.pbs.org/newshour/conversation/july-dec02/pamuk_11-20.html [accesat: 12.07.2010].

„Orhan Pamuk and the Turkish Paradox", *Der Spiegel*, 42/2005 [interviu cu Orhan Pamuk], http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,380858,00.html [accesat: 12.07.2010].

RUINELE ŞI MELANCOLIA ORAŞULUI-PALIMPSEST

Despre Istanbulul lui Orhan Pamuk

> Când eram copil, orice plimbare prin cartierele lăturalnice îţi scotea în cale atât de multe frumuseţi „pitoreşti", care-ţi trezeau dorinţa de a te opri din drum şi de a le privi ca pe nişte picturi încât, de la un anumit moment, ar fi fost o greşeală să le mai numeşti întâmplătoare: ruinele acelea melancolice, care astăzi au dispărut în cea mai mare parte, reprezentau, în copilăria mea, spiritul Istanbulului. (Pamuk 2011: 319)

Raportarea la Istanbul ca la o urbe care se defineşte, mai presus de toate, prin prezenţa stăruitoare, apăsătoare, aproape obsesivă a ruinelor[1], ce dau impresia că oraşul abia s-a deşteptat dintr-un nou dezastru, din lungul şir al celor abătute asupra sa, poate să pară uşor surprinzătoare sau să fie, eventual, percepută ca un simplu artificiu retoric, menit să-l contrarieze pe cititorul fascinat de exotic şi să-i deştepte atenţia. Căci un oraş care-şi etalează sau chiar exhibă trecutul la fiecare pas, care vădeşte o anumită neputinţă, o anumită indecizie de a se desprinde de el, de a stabili o linie de separaţie fermă între prezent şi trecut, izolându-l pe acesta din urmă în spaţii aseptice, muzeale, un oraş care-şi prelungeşte la nesfârşit agonia şi care ezită să purceadă la cuvenitele rituri de separare, menite să-l vindece de trecut, nu poate trezi decât consternare. Viaţa printre ruine sau în vecinătatea acestora aduce cu viaţa în vecinătatea morţii, cu un veşnic *memento mori*; nu este mai puţin adevărat însă că un loc fără ruine este un loc fără memorie, fără trecut sau, cel puţin, fără continuităţi palpabile. Ruinele se asociază cu ideea de absenţă, de împuţinare, de degradare, deşi ele sunt totuşi, în cel mai înalt grad,

1. Nu este vorba, desigur, de binecunoscutele „ruine romantice", care devin, cel mai adesea, pretext de contemplare şi introspecţie.

prezenţă – o prezenţă care conţine şi, totodată, potenţează absenţa; din această perspectivă, ele pot fi definite ca „prezenţă vidă”, căci sunt volume golite de consistenţă, dar nu de consistenţă în sensul ei material, concret, tangibil, ci de „consistenţa subtilă”, legată de viaţă, de prefacere, de noima şi „spiritul” alcătuirii lor iniţiale. Cu alte cuvinte, ruinele sunt forme, volume din care s-a retras viaţa.

Ruinele implică, aşadar, atât o dimensiune spaţială, cât şi o dimensiune temporală, care sugerează un plan mai abstract, cu conexiuni şi implicaţii metafizice. Privite în dimensiunea lor concretă, ele ne apar ca simple jaloane spaţiale, care ajung însă să fie ridicate la rangul de semne şi să devină borne ale unei anumite geografii umane, graţie intelectului: acesta stabileşte relaţii spaţio-temporale şi tinde să-şi fixeze repere pe o axă temporală infinită. Când ne referim la ruine şi, eventual, producem discursuri despre ele, învestindu-le fie cu valenţe pozitive, fie cu valenţe negative, ne situăm, în mod evident, „aici şi acum”, marcându-ne prezenţa pe axa timpului şi intrând, în mod involuntar poate, în dialog cu ceea ce numim, convenţional, trecut; aceasta înseamnă însă că repunem mereu în ecuaţie natura şi esenţa subtilă, falacioasă a timpului.

O atare percepţie, cu determinări topografice specifice, marchează şi viziunea lui Orhan Pamuk despre Istanbul, oraş-matrice şi centru obsesiv al lumii pentru nenumărate generaţii de cuceritori ori aventurieri, care a cunoscut, în mai multe rânduri, fala şi grandoarea, declinul şi prăbuşirea şi în care, mai vizibil parcă decât în alte părţi, viaţa de zi cu zi se învecinează aproape firesc cu moartea. Ruinele Istanbulului, bântuite de nălucile altor lumi, sunt omniprezente în opera lui Orhan Pamuk, fie că este vorba de scrieri memorialistice ori de romane, devenind un veritabil laitmotiv literar. Reminiscenţele trecutului sunt însă departe de a provoca asocieri ori meditaţii livreşti, deşi nu se poate nega faptul că sunt creditate uneori cu funcţie mnemonică; ele fac parte din peisajul cotidian, care le absoarbe şi coexistă cu ele, când nu este copleşit şi strivit de prezenţa lor. Dincolo de senzaţia de apăsare pe care o generează, într-un oraş marcat de istorie în care identităţile ori delimitările identitare nu sunt întotdeauna foarte limpezi, vestigiile evocate de Pamuk sugerează omniprezenţa unui trecut care nu poate fi uitat, bântuind prezentul:

> Când m-am născut eu, Istanbulul cunoştea, în raporturile cu lumea, cele mai firave, mai mizere, mai mărginaşe şi mai stinghere zile ale istoriei

> sale bimilenare. De-a lungul întregii mele existenţe, Istanbulul s-a definit prin sentimentul prăbuşirii Imperiului Otoman, prin melancolia pe care ţi-o insuflau sărăcia şi ruinele răspândite prin oraş. Mi-am petrecut viaţa luptând cu această melancolie sau, aşa cum fac toţi istanbulezii, sfârşind prin a o adopta eu însumi. (Pamuk 2011: 11)
>
> Uneori mă socotesc ghinionist pentru că m-am născut la Istanbul – un oraş îmbătrânit, care păleşte, copleşit de umilinţă, de sărăcie şi melancolie, îngropat progresiv în ruinele, în cenuşa unui imperiu prăbuşit. (*ibidem*: 12)
>
> Eu mi-am petrecut copilăria simţind că trăiam nu într-un mare oraş al lumii, ci într-un oraş mare, sărac, de provincie. (*ibidem*: 308)
>
> Sentimentul de înfrângere şi de pierdere care s-a abătut treptat asupra oraşului în ultimii o sută cincizeci de ani îşi lasă pretutindeni amprenta sărăciei şi a ruinelor, de la peisajele în alb-negru la îmbrăcămintea istanbulezilor. (*ibidem*: 58)

Ruinele evocate de Orhan Pamuk nu au funcţie estetică, după cum nu sunt nici simbolul unei cunoaşteri pierdute, al inevitabilei întoarceri la natură ori al nostalgiei faţă de modernitate, aşa cum se poate constata la unii scriitori europeni, începând din perioada Renaşterii. Departe de a trezi frisoane ori desfătări morbide, precum satisfacţia decadenţei ori a distrugerii, ele fac parte din inevitabilul vieţii de zi cu zi, pentru că sunt încastrate în armătura echivocă a unui oraş care refuză sau, mai degrabă, este incapabil să se desprindă de propria-i istorie, în care trecutul invadează sufocant prezentul problematic. Departe de a fi izolate ori îndepărtate, vechile ziduri, fundaţii, incinte sunt integrate, nu fără oarecare şovăială, în noile ansambluri urbane, aşa încât lasă senzaţia că Istanbulul îşi cultivă cu bună ştiinţă nostalgia şi că melancolia învinşilor li se transmite, ca o molimă, învingătorilor, „noii locatari ai oraşului", copleşiţi de ritmurile şi de vigoarea tainică a unei aşezări care pare să-şi aibă propriile legi, independente de cele ale oamenilor.

Amplasarea ruinelor istanbuleze sugerează o anumită relaţie a oraşului cu istoria, sau poate mai degrabă un tip aparte de raportare a acestuia la ea. Ruinele atotprezente reprezintă o vagă recunoaştere a neputinţei de a abjura trecutul şi, totodată, a faptului că prezentul se clădeşte şi fiinţează, la modul cel mai propriu, pe „ruinele trecutului". Vestigiilor bizantine li se adaugă cele din perioada otomană care, deşi mai recente, se vădesc adeseori la fel de fragile în faţa eternităţii căci, dincolo de fala arhitecturii imperiale, edificiile urbane au fost grav afectate de incendiile care au mistuit în mai multe rânduri oraşul, într-o

zonă în care, *faute de mieux*, materialul de construcţie predilect a rămas, pentru multă vreme, lemnul. Aşa se explică faptul că peisajele istanbuleze evocate de Pamuk sunt dominate, mai cu seamă la periferii, de cenuşiul tern al caselor modeste de lemn, supuse intemperiilor şi uzurii, ori de resturile carbonizate ale clădirilor mistuite de foc, în spatele cărora se întrezăresc adeseori urme de ziduri din epoca bizantină, care le susţin structura şi care, în mod ironic, par cumva să le protejeze. Casele abandonate, în ruină, cu destin incert, care nu-şi mai găsesc locul într-un tablou urban în veşnică schimbare, sugerează un sentiment de intensă oboseală, dar şi o anumită resemnare în faţa sorţii, care-şi are rădăcinile în ideologia ordinelor sufite, mult îndrăgite şi cultivate cândva de către istanbulezi.

Ruinele par aproape indisociabile de câinii vagabonzi – prezenţă constantă pe străzile fostei capitale imperiale, semnalată de nenumăraţi călători străini, care nu uită să menţioneze, cu oarecare stupefacţie, că insolitele patrupede, asociate de musulmani cu noţiunea de impuritate, nu par să stârnească prea mult disconfort; ele sunt, pe de altă parte, rareori agresive ori ostile. Câinii hălăduiesc pe uliţele întortocheate şi rătăcesc printre rămăşiţele năpădite de ierburi ale caselor de odinioară, fără a putea fi dislocaţi vreodată cu adevărat; încercările de a-i îndepărta din oraş, prin mijloace mai mult sau mai puţin fanteziste ori brutale (precum cele înregistrate în vremea sultanilor Mahmut II, 1808-1839, şi Abdülaziz I, 1830-1876, sau cea din anul 1910, din perioada guvernării Junilor Turci[2]), se soldează cu eşecuri repetate, aşa încât zăvozii, la fel ca şi

2. Acest din urmă episod a stârnit cele mai aprige controverse şi proteste, venind atât din partea localnicilor, cât şi din partea străinilor aflaţi la Istanbul, care au denunţat caracterul „inuman" al iniţiativei municipalităţii: câinii au fost strânşi de pe străzi şi transportaţi în Sivriada (una dintre Insulele Prinţilor, aflată în Marea Marmara, numită de localnici şi Hayırsız Ada, „insula de prisos"), unde au fost lăsaţi să moară de foame; potrivit relatărilor de epocă, o parte dintre ei au fost, totuşi, readuşi în oraş după cutremurul care a urmat la scurt timp după aceea, căci mulţi istanbulezi au văzut în acesta o adevărată „pedeapsă cerească". Orhan Pamuk (2011: 3005) evocă acţiunea similară petrecută pe vremea sultanului Mahmut II, despre care se ştie că a urmat acelaşi curs şi că a stârnit aceeaşi nemulţumire din partea populaţiei; tentative asemănătoare s-au consemnat şi în perioada controversatei domnii a lui Abdülhamit II (1876-1909), când s-au luat o serie de măsuri de igienizare a oraşului (Işın 1999: 219-226; Kia 2011: 263).

ruinele, sfârşesc prin a fi percepuţi ca un soi de fatalitate a peisajului istanbulez:

> Haitele de câini de pe străzi, despre care au scris cu acelaşi entuziasm toţi călătorii străini ajunşi în oraş în secolul al XIX-lea, de la Lamartine la Nerval sau la Mark Twain, alimentează şi ele sentimentul de alb-negru care stăruie în mine, adăugându-i o notă de tensiune. Aceşti câini, care aduc toţi unul cu altul, sau care nu au nici unul o culoare foarte precisă, care sunt gri, cenuşii, terni sau care arată ca nişte ghemuri haotice şi care continuă să rătăcească prin oraş cu aceeaşi senzaţie de libertate şi putere dintotdeauna îţi aduc aminte că, în ciuda tuturor eforturilor de occidentalizare şi modernizare, a loviturilor de stat militare, a concepţiilor şi declaraţiilor impuse de stat, de disciplina şcolară şi de municipalitatea occidentală, terminaţiile nervoase tainice ale Istanbulului sunt străbătute mai degrabă de un sentiment de gratuitate, de nonşalanţă şi tandreţe care rătăceşte de colo-colo, asemenea minelor plutitoare, decât de vigoarea statului şi a puterii. (Pamuk 2011: 58-59)

Atmosfera insolită a Istanbulului este sporită şi de micile cimitire străjuite de chiparoşi care răsar în cele mai neaşteptate unghere ale oraşului. Situate cândva la periferia zonelor de locuire şi separând discret lumea viilor de cea a morţilor, ele ajung acum până aproape de inima urbei, accentuând aspectul hibrid al peisajului. Cimitirele vechi, abandonate, pierdute printre străzi labirintice şi lăsate pradă bălăriilor care înghit, treptat, stelele funerare culcate la pământ ajung să se conjuge până la indiferenţiere cu ruinele, contribuind la conturarea unui sentiment de preaplin care, prin supralicitare, sugerează mai degrabă ideea de compoziţie decât ideea de naturaleţe, de nonintenţionalitate.

Ruinele, asociate cu decadenţa şi cu un soi de sentiment de insatisfacţie faţă de „puţinătatea prezentului", nedemn de trecutul-matrice, devin la Orhan Pamuk un soi de „marcă identitară" a Istanbulului, încremenit într-un trecut perpetuu, care coexistă cu prezentul; aşa se explică faptul că reperele urbane vehiculate într-un roman precum *Mă numesc Roşu*, a cărui acţiune se petrece la sfârşitul secolului al XVI-lea, sunt aproape aidoma cu cele evocate în operele de inspiraţie contemporană, fie ele de ficţiune sau nu:

> Câteodată, în miez de noapte, străzile înguste şi dătătoare de fiori se înveşmântă într-o lumină miraculoasă, răspândită parcă de nea, şi am impresia că

> zăresc în întuneric, printre ruine şi copaci, umbrele acelea care-i împrumutau Istanbulului o proastă faimă, cu sute de ani în urmă. (Pamuk 2011: 28)
>
> Am trecut grăbită prin faţa caselor părăginite din mahalaua noastră evreiască, care păreau şi mai pustii, şi mai sărmane în frigul dimineţii. (*ibidem*: 165)
>
> Am spus că eram încredinţat că Măslină, pe care nu-l aflaseră acasă, se ascundea în acel lăcaş în ruină al dervişilor Kalenderi din apropierea Porţii Fanarului. (*ibidem*: 469)

Motivul stăruitor al „ruinelor oraşului" sau al „oraşului în ruină" ne conduce, în cele din urmă, la un motiv mai cuprinzător, cu miză conceptuală majoră – motivul oraşului-palimpsest, veritabilă epitomă a civilizaţiei, care se nutreşte din sedimentele trecutului, rămânând veşnic împovărat de umbrele acestuia. Oraşul-palimpsest Istanbul, cândva Constantinopolis, apoi Konstantiniye, edificat pe „tuful pestriţ" al aşezărilor care l-au precedat pe ţărmurile Bosforului, este expresia unei „civilizaţii derivate, de gradul al doilea", pentru a folosi expresia lui Fernand Braudel, care nu-şi poate defini identitatea decât prin raportarea la un trecut pe care nu-l poate ignora şi de care nu se poate elibera, deşi îl percepe adeseori ca alteritate[3]. Motivul oraşului-palimpsest decurge, de fapt, din motivul civilizaţiei-palimpsest, care marchează toate dilemele identitare ale personajelor lui Pamuk[4], dar şi ale autorului, aşa cum o relevă scrierile sale autobiografice; dincolo de omniprezenţa ruinelor şi de sentimentul nelămurit de disconfort pe care-l transmit acestea, civilizaţia turco-otomană, altfel remarcabilă prin capacitatea sa de asimilare şi sinteză, este, la origini, o civilizaţie a palimpsestului. Melancolia despre

3. Dilema Prinţului din romanul *Cartea neagră* ni se pare simptomatică din acest punct de vedere: „Prinţul Osman Celâlettin Efendi ştia că cea mai însemnată problemă pe aceste meleaguri, pe aceste blestemate meleaguri, este putinţa omului de a fi el însuşi, ştia că, fără rezolvarea acestei probleme, suntem cu toţii osândiţi la prăbuşire, la înfrângere, la robie. Toate seminţiile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la robie, toate neamurile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la degenerare, toate naţiile care n-au izbutit să afle o cale de a fi ele însele sunt osândite la pieire, la nimicnicie, la nimicnicie, spunea Osman Celâlettin Efendi." (Pamuk 2007: 545)
4. Romanul *Mă numesc Roşu*, de pildă, este clădit în întregime pe motivul civilizaţiei-palimpsest, din care izvorăsc toate formele de neputinţă şi alienare ale personajelor.

care vorbeşte Pamuk, preluând, de fapt, o mai veche obsesie a intelectualilor otomani de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, îşi are obârşia în ceea ce am putea numi „sentimentul ontologic al palimpsestului", sentiment care nu este nicăieri mai pregnant şi mai lesne perceptibil decât la Istanbul – urbe a contrastelor şi a agoniilor repetate. *Spleen*-ul istanbulez este generat nu atât de prezenţa ruinelor, cât de mărcile identitare presupuse de ele; istanbulezii şi, odată cu ei, civilizaţia turcă, par să fi devenit prizonierii unui „timp scufundat", ai unui soi de atemporalitate ce poartă panaşul iluzoriu al prezentului. Iată cum descrie Pamuk acest sentiment, definit cel mai bine prin cuvântul *hüzün*, „tristeţe, melancolie, alean", perceput astăzi în limba turcă drept livresc, desuet:

> Acum însă mă străduiesc să vorbesc nu despre melancolia, ci despre *hüzün*-ul Istanbulului, care aduce cu melancolia, care este asumat cu mândrie şi împărtăşit de toată lumea. Aceasta înseamnă să poţi vedea locurile şi momentele în care acest sentiment interferează cu mediul care îl transmite oraşului. Vorbesc despre amurgurile care se lasă devreme şi despre taţii care revin acasă cu sacoşe în mâini, pe sub felinarele din cartierele lăturalnice. Vorbesc despre bătrânii librari care tremură toată ziua de frig prin prăvăliile lor, în aşteptarea câte unui muşteriu, după crizele economice care se ivesc când te aştepţi mai puţin, despre frizerii care se plâng că, după criză, lumea se bărbiereşte mai rar, despre marinarii care, în vreme ce spală vechile vapoare de pe Bosfor, ancorate la cheiurile pustii, trag cu ochiul la micile televizoare alb-negru aflate ceva mai încolo de ei şi care peste puţină vreme se vor cufunda în somn, despre copiii care joacă fotbal pe drumurile înguste, pavate cu piatră cubică, printre maşini, despre femeile cu basmale şi sacoşe de plastic care aşteaptă prin staţiile de autobuz de la periferie, fără a schimba o vorbă, un autobuz care nu mai vine, despre cafenelele pustii amenajate în vechile case de pe ţărmul Bosforului, despre ceainăriile pline ochi de şomeri, despre codoşii răbdători care, în serile de vară, bat trotuarele încolo şi-ncoace, în speranţa de a da, în cea mai mare piaţă a oraşului, de vreun turist beat, despre puhoaiele de oameni care se grăbesc să prindă vaporul în serile de iarnă, despre femeile care întredeschid draperiile şi aruncă o privire în stradă, în aşteptarea soţilor lor care nu mai ajung acasă seara, despre bătrânii cu tichii care vând cărţulii cu conţinut religios, mătănii, uleiuri hărăzite pelerinilor la Mecca prin curţi de moschei, despre intrările în blocuri, care seamănă toate una cu alta, despre clădirile impunătoare de lemn care aduceau cândva cu nişte palate în miniatură şi care au sfârşit prin a fi transformate în sedii ale instituţiilor municipalităţii, cu podele care gem la fiecare pas, despre leagănele din parcurile pustii, despre sirenele vapoarelor cufundate în ceaţă, despre

zidurile năruite ale oraşului, moştenite de pe vremea Bizanţului, despre pieţele care se golesc spre seară, despre vechile lăcaşuri de dervişi preschimbate în ruine, despre zecile de mii de blocuri ale căror faţade şi-au pierdut culoarea, sub asaltul murdăriei, al ruginei, al funinginii şi al prafului, despre pescăruşii care stau încremeniţi în ploaie, pe pontoanele năpădite de midii şi alge, despre ditamai conacele, vechi de secole, din care vezi ridicându-se, în cea mai geroasă zi a anului, câte un firicel anemic de fum, despre mulţimile de bărbaţi care pescuiesc pe podul Galata, despre sălile de lectură îngheţate ale bibliotecilor, despre fotografii de pe străzi, despre duhoarea de răsuflări omeneşti a sălilor care adăposteau cândva cinematografe vestite, cu tavane aurite, şi care au sfârşit prin a fi transformate în cinematografe porno, în care pătrund bărbaţi ruşinaţi, despre bulevardele pe care nu mai vezi picior de femeie după apusul soarelui, despre mulţimile care se adună pe la porţile bordelurilor controlate de primărie în zilele pe jumătate calde, pe jumătate vântoase când suflă austrul, despre tinerele femei care stau la coadă pe la uşile măcelăriilor care vând carne la preţ redus, despre luminile palide ale instalaţiilor de iluminat atârnate între minaretele moscheilor în zilele de bairam, despre afişele de pe ziduri, rupte ori mâzgălite pe ici, pe colo, despre străzile murdare ale oraşului care, dacă s-ar afla într-o urbe occidentală, ar deveni exponate de muzeu, despre maşinile americane obosite, rămase din anii 1950, care se opintesc din greu, ca maxi-taxiuri, pe pantele abrupte, despre puzderia de oameni care umplu autobuzele până la refuz, despre moscheile ale căror acoperişuri şi jgheaburi sunt în veşnică reparaţie, despre cimitirele şi despre chiparoşii care dăinuie în oraş ca o a doua lume, despre luminile palide pe care le vezi aprinse seara pe vapoarele care circulă între Kadıköy şi Karaköy, despre copiii de vârste fragede care încearcă să le vândă batiste de hârtie tuturor celor care le ies în cale pe stradă, despre turnurile cu ceas pe care nu le întreţine nimeni, despre biruinţele otomane pe care le buchisesc copiii prin manualele de istorie şi despre bătăile pe care le încasează aceiaşi copii la întoarcerea acasă, seara, despre teama cu care sunt aşteptaţi „responsabilii" în perioadele de interdicţie a circulaţiei pe străzi, proclamată din te miri ce, sub pretextul recensămintelor electorale, ale recensămintelor de populaţie ori al căutării nu ştiu căror teroriști, despre scrisorile de la cititori, înghesuite prin unghere obscure de gazete, pe care nu le citeşte nimeni, cu mesaje de genul „cupola cutărei moschei din cartierul nostru, veche de trei sute şaptezeci de ani se prăbuşeşte, ce face statul?", despre pasajele subterane amplasate în cele mai aglomerate locuri din oraş, despre pasajele supraterane cu trepte ciobite, fiecare, în alt fel, despre bărbatul care vinde, de patruzeci de ani, cărţi poştale cu Istanbulul în acelaşi loc, despre cerşetorii care îţi ies în cale la cele mai insolite colţuri de stradă şi despre cerşetorii care rostesc zilnic aceleaşi cuvinte, la aceleaşi colţuri de stradă, despre mirosul greu de closet care îţi asaltează pe neaşteptate nările pe bulevardele ticsite de lume, pe vapoare, prin felurite pasaje, despre tinerele care citesc coloanele semnate de

Sora Güzin în ziarul *Hürriyet*, despre apusurile de soare care colorează ferestrele din Üsküdar într-un soi de portocaliu cu reflexe roşiatice, despre orele cele mai timpurii ale dimineţii, când toată lumea doarme, mai puţin pescarii care ies în larg, despre cele două capre şi trei pisici sastisite care-şi fac veacul prin cuştile amplasate în locul acela din parcul Gülhane care numai „grădină zoologică" nu se poate numi, despre dizeuzele de mâna a treia şi de mâna întâi din barurile de noapte care imită diverse cântăreţe americane şi staruri ale muzicii pop din Turcia, despre elevii care se plictisesc la nesfârşitele ore de engleză, în timpul cărora nimeni nu reuşeşte să înveţe să spună, vreme de şase ani, mai mult de *yes* şi *no*, despre emigranţii care lâncezesc la debarcaderul din Galata, despre resturile de legume, fructe, gunoaie, hârtii, pungi de plastic, saci, cutii, lăzi care rămân după ce se strâng pieţele, în serile de iarnă, despre femeile frumoase, cu capul acoperit de văl, care se târguiesc, stânjenite, prin pieţe, despre tinerele mame care înaintează cu greu pe străzi, însoţite de câte trei copii, despre imaginea Cornului de Aur când priveşti dinspre podul Galata spre Eyüp, despre vânzătorii de covrigi care se lasă furaţi de peisaj în vreme ce-şi aşteaptă muşteriii pe chei, despre sirenele vapoarelor, care se aud răsunând an de an în zare, la unison, în vreme ce întregul oraş ia, încrezător, poziţie de drepţi, fără a se clinti din loc vreme de un minut, pentru a-l comemora pe Atatürk, despre cişmelele de cartier, vechi de sute de ani, la care se ajungea cândva urcând nişte trepte, dar care au rămas acum sub nivelul străzii, după ce pietrele din care se alcătuia caldarâmul au fost acoperite cu nenumărate straturi de asfalt, cărora li s-au subtilizat robinetele şi care s-au transformat în simple mormane de marmură, despre tinerele care trudesc până în zori, pentru cele mai scăzute simbrii din oraş, pentru a onora cine ştie ce comenzi, la maşinile de tivit şi maşinile de cusut nasturi îngrămădite prin apartamentele de bloc de pe străzile lăturalnice unde, pe vremea copilăriei mele, familiile din clasa de mijloc, doctorii, avocaţii, profesorii obişnuiau să asculte radioul seara, alături de soţii şi de copii, despre faptul că totul este ciobit şi căzut în paragină, despre berzele care, la apropierea toamnei, îşi fac apariţia din Balcani, din Europa de Est şi de Nord şi, trecând pe deasupra Bosforului, a insulelor, în drumul lor spre sud, contemplă întregul oraş, precum şi despre puhoaiele de bărbaţi care se îndreaptă spre casele lor, trăgând cu sete din ţigări, după meciurile de fotbal ale echipei naţionale care, în copilăria mea, se sfârşeau invariabil cu înfrângeri severe. Când ajungem să percepem cum se cuvine acest simţământ, dar şi peisajele, cotloanele, oamenii care îl răspândesc asupra oraşului, când ajungem să creştem cu el, sentimentul melancoliei sfârşeşte prin a dobândi, la un moment dat, indiferent de locul din care contemplăm oraşul, o limpezime perceptibilă la nivelul peisajului şi al oamenilor, aşa cum se întâmplă cu ceaţa care prinde să freamăte delicat pe apele Bosforului când se iveşte pe neaşteptate soarele, în dimineţile reci de iarnă. (Pamuk 2011: 119-126)

Şi pentru că aminteam de motivul civilizaţiei-palimpsest, nu putem să nu remarcăm faptul că acelaşi sentiment de dezolare, de încremenire în alt timp transpare şi din romanul *Kar* (*Zăpada*), a cărui acţiune se petrece la Kars, în estul Turciei – zonă supusă, la rândul ei unor schimburi culturale intense, al cărei prezent se situează însă departe de gloria şi de subtilele accente cosmopolite de odinioară. Poetul Ka străbate un oraş bântuit de fantasmele trecutului şi copleşit de neputinţele prezentului – un prezent deprimant, lipsit de glorie:

> Pe când păşea pe bulevardul Atatürk şi trecea podurile, îndreptându-se întristat către cartierele cele mai nevoiaşe, avea senzaţia că nimeni în afară de el nu băga de seamă ninsoarea care se cernea ca peste un timp fără fruntarii, în tăcerea tulburată doar de lătratul câinilor, peste munţii cu pante abrupte din depărtare, ce nici nu se mai zăreau, peste coşmeliile cu neputinţă de despărţit de fortăreaţă şi de ruinele vechi, de pe vremea Selgiukizilor[5], aşa încât l-au podidit lacrimile. (Pamuk 2008: 30)
>
> A zăbovit un timp în faţa unei case armeneşti părăginite şi pustii. Apoi a contemplat cu veneraţie ruinele unei biserici şi ţurţurii atârnaţi de ramurile copacilor fantomatici din grădina care-i dădea ocol. La lumina palidă a lămpilor oraşului, de un galben şters, totul părea desprins dintr-un vis atât de trist, încât Ka a fost cuprins de un sentiment de vinovăţie. Pe de altă parte însă, era copleşit de recunoştinţă pentru ţinutul acela tăcut şi uitat, care-i umplea sufletul de poezie. (*ibidem*: 220)

Motivul civilizaţiei-palimpsest revine în mai multe rânduri şi în romanul *Viaţa cea nouă*:

> Am urcat în autobuze, am coborât din autobuze, am intrat în autogări, am trecut prin târguri, am colindat birouri de evidenţa populaţiei, sedii ale administraţiei locale, străzi dosnice şi pieţe de cartier cu cişmele, copaci, pisici şi cafenele. Am crezut o vreme că în fiecare oraş în care descindeam, pe fiecare stradă ale cărei trotuare le străbăteam, în fiecare cafenea în care mă opream pentru a bea câte un ceai dădeam peste indiciile unei uneltiri fără răgaz, care lega acele locuri de cruciaţi, de Bizanţ, de otomani. Le zâmbeam copiilor deştepţi care, socotindu-mă turist, încercau să-mi vândă false monede

5. Dinastia selgiukidă, de origine turcică, fondată în jurul anului 1000, s-a aflat la originea a două mari state: cel din Iran (Horasan), care a dobândit apoi extensia unui imperiu, şi cel din Asia Mică – apărut ca urmare a expansiunii selgiukizilor din Iran. Statul din Asia Mică îşi avea capitala la Konya, pe actualul teritoriu al Turciei.

> bizantine, bătute de curând, făceam pe indiferentul în faţa frizerului care îmi turna pe ceafă colonie Noul Urartu, de culoarea urinei, şi nu mă mira deloc să constat că impozanta poartă a unuia dintre târgurile care se iveau pretutindeni, ca ciupercile după ploaie, era desprinsă din nişte ruine hitite. Nu era nevoie ca forţa imaginaţiei mele să se înmoaie, asemenea asfaltului pe care păşeam în căldura amiezii, pentru a putea decide, dintr-o privire, că geamurile prăfuite ale panoului de statura unui om, confecţionat din ochelari, care-l prezenta pe Expertul Optician Zeki, aveau câte ceva din ţărâna pe care-o lăsaseră în urmă cavalerii cruciaţi. (Pamuk 2006: 298)

Am putea afirma aşadar că ruinele istanbuleze întreţin, oarecum, melancolia şi criza identitară a unui oraş care evocă, metonimic, Turcia în ansamblul ei. Ruinele care se insinuează şi care susţin, de fapt, textura oraşului reflectă deconcertarea provocată de surparea unei civilizaţii pe care regimul republican s-a străduit s-o blameze decenii de-a rândul, pentru a avea mai apoi revelaţia faptului că, pe urmele acestei logici, Turcia şi, mai cu seamă, Istanbulul rămâneau fără istorie. Furia demolatoare a anilor 1950, care a afectat îndeosebi oraşul vechi, mărturisea, dincolo de interesele neechivoce ale antreprenorilor în construcţii, un anumit mod de raportare la trecutul imperial, un gest de *ablatio memoriae* de care republicanii nu s-au dezis niciodată complet. Discursul public al proaspetelor elite, care se adresau „omului nou", n-a făcut decât să alimenteze sentimentul că desprinderea de trecut reprezenta un panaceu miraculos, menit să contribuie la soluţionarea tuturor problemelor şi dilemelor cu care se confrunta ţara:

> În spatele marilor demolări se găsea nu doar voinţa de a croi, în oraş, bulevarde largi, la fel ca la Paris, ci şi mânia pe care o trăiau cei proaspăt sosiţi la Istanbul faţă de vechiul oraş şi de vechea cultură, ura faţă de tot ceea ce avea legătură cu trecutul, dorinţa Republicii de a uita structura creştină şi cosmopolită a oraşului, vestigiile moştenite de la bizantini şi chiar de la otomani. Maşinile la preţuri modeste, pe potriva claselor de mijloc, puse în vânzare de industria autohtonă de maşini după anii 1970 şi dorinţa de a croi bulevarde pe care aceste maşini să poată circula cu viteză a determinat acoperirea trecutului cu beton şi asfalt. (Pamuk 2010: 187)

Recunoaştem în remarcile de mai sus ecouri ale procesului „de provincializare" a Turciei, pe care Orhan Pamuk îl denunţa deja cu mai

bine de cincisprezece ani în urmă[6] şi ale cărui consecinţe se resimt în special la Istanbul; reformele kemaliste au determinat modificări profunde în structura demografică, noi valuri de migraţie către zonele urbane, dar şi apariţia unei noi clase dominante, a cărei virtute esenţială pare să fi fost indiferenţa totală, dacă nu chiar dorinţa manifestă de a se desprinde de trecut. Nou-veniţii, recrutaţi nu de puţine ori din medii obscure, fără aspiraţii culturale majore, au sfârşit prin a lua, treptat, în stăpânire urbea şi a o deposeda de o memorie cu care nu se identificau, căci nu le spunea prea mare lucru.

Ultimii ani par să fi adus cu ei o anumită modificare de optică, care ni se pare însă profund specioasă. Recuperarea, ba chiar „reconstituirea", controlată şi selectivă, a anumitor zone ale fostei capitale imperiale mărturiseşte mai degrabă o voinţă de luare în stăpânire şi de manipulare a trecutului decât de reconsiderare scrupuloasă a acestuia. Ruinele melancolice ale copilăriei lui Pamuk au sfârşit prin a fi înlocuite astfel de ruinele aseptice ale megalopolisului contemporan, în care istabulezii get-beget se recunosc din ce în ce mai puţin.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Erol, Sibel 2011 – „The Chronotope of Istanbul in Orhan Pamuk's Memoir *İstanbul*", în *International Journal of Middle East Studies* 43, pp. 655-676.

Goodwin, Jason 1999 – *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*, Londra: Pimlico.

Gurses, Hande 2010 – „Out of Place in Istanbul", în *Opticon1826*, 8, pp. 1-9.

Işın, Ekrem 1999 – *İstanbul'da Gündelik Hayat: Tarih, Kültür ve Mekân İlişkileri Üzerine Toplumsal Tarih Denemeleri*, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kia, Mehrdad 2011 – *Daily Life in the Ottoman Empire*, Santa Barbara-Denver-Oxford: Greenwood.

Pamuk, Orhan 1999 – *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye*, Istanbul: İletişim Yayınları.

6. A se vedea articolul „Türkiye'nin Taşralaşması" („Provincializarea Turciei"), apărut iniţial în *Radikal İki*, 27 iulie 1997, şi reluat în volumul de eseuri *Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye* (*Celelalte culori: scrieri alese şi o povestire*), Istanbul: İletişim Yayınları, 1999, pp. 256-260.

Pamuk, Orhan 2006 – *Viaţa cea nouă* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Curtea Veche Publishing.
Pamuk, Orhan 2007 – *Cartea neagră* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Curtea Veche Publishing.
Pamuk, Orhan 2007a – *Fortăreaţa albă* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Curtea Veche Publishing.
Pamuk, Orhan 2008 – *Zăpada* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Curtea Veche Publishing.
Pamuk, Orhan 2010 – *Manzaradan Parçalar. Hayat, Sokaklar, Edebiyat*, Istanbul: İletişim Yayınları.
Pamuk, Orhan 2011 – *Istanbul. Amintirile şi oraşul* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Iaşi: Polirom.
Pamuk, Orhan 2011 – *Mă numesc Roşu* (ediţia a doua, revăzută – traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Iaşi: Polirom.
Pinguet, Catherine 2008 – *Les chiens d'Istanbul*, Saint-Pourçain-sur-Sioule: Bleu Autour.

TIMPUL OAMENILOR, TIMPUL MINIATURII

Câteva reflecţii pe marginea romanului *Mă numesc Roşu* de Orhan Pamuk

Civilizaţiile din spaţiul islamic, cu o vastă paletă de moşteniri şi referinţe culturale[1], se remarcă, dincolo de fracturi, variaţii, discontinuităţi, printr-o particularitate structurală care le asigură singularitatea, făcând abstracţie de mode, timpuri şi epoci, şi care şi-a pus în mod remarcabil amprenta asupra frământatei lor istorii. Aceeaşi particularitate a determinat uneori o acomodare sau, cel puţin, o convieţuire dificilă cu anumite realităţi şi concepte de sorginte occidentală, de unde şi lungile, pe alocuri încrâncenatele dezbateri referitoare la compatibilităţi şi incompatibilităţi esenţiale, la şansele de adaptare reciprocă sau, în contexte limită, la „ciocnirea civilizaţiilor" implicate în această dispută multiseculară, respectiv cele islamice şi cele creştine.

În centrul acestei dispute se află, din punctul nostru de vedere, modul radical diferit de raportare la conceptul de „model primordial", de „referinţă exemplară"; aceasta din urmă a fost ridicată de civilizaţiile islamice, încă de la începuturile existenţei lor, la rangul de paradigmă

1. Potrivit lui Fernand Braudel, „civilizaţia musulmană, la fel ca cea occidentală, este o civilizaţie *derivată*, de *gradul doi*, pentru a folosi terminologia lui Alfred Weber. Ea nu s-a edificat plecând de la nimic, ci pe tuful civilizaţiei pestriţe şi foarte vii care a precedat-o în Orientul Apropiat." (Braudel 1994, I: 78). Ea a moştenit, prin urmare, valorile, uneori şi tensiunile nenumăratelor civilizaţii care au precedat-o, tot astfel cum civilizaţia creştină a moştenit, *grosso modo*, valorile, uneori şi tensiunile Imperiului Roman: „Consecinţele acestui fapt sunt imense: civilizaţia musulmană a preluat vechi imperative de geopolitică, de forme urbane, de instituţii, obiceiuri, ritualuri, moduri vechi de credinţă şi viaţă." (*ibidem*: 76)

absolută, indisputabilă, imuabilă. „Referinţa exemplară” este reprezentată, desigur, de Coran, care reglementează toate aspectele vieţii sociale şi personale şi care dictează, închizând de timpuriu valenţele libere ale sistemului, gândirea şi comportamentul individului, văzut şi validat doar în virtutea dimensiunii sale comunitare.

Implicaţiile acestei maniere de raportare la model se repercutează nu doar asupra funcţionării globale a societăţilor islamice, ci şi asupra a ceea ce numim, cu o formulă asumat stereotipă, „domeniul artistic”. De vreme ce Coranul – text revelat – este inimitabil, la fel ca întreaga creaţie divină, orice formulă de creativitate umană care s-ar putea solda cu propunerea ori cristalizarea unui nou model este nu doar dezavuată, ci şi condamnată fără echivoc de către conservatori, ca să nu mai vorbim de fundamentalişti. De vreme ce statutul de creator îi este, ontologic vorbind, refuzat, omului nu-i rămâne altceva decât să „imite” la nesfârşit opera divină, fără pretenţia de a insufla viaţă. Această normă de conduită, „monitorizată” cu stricteţe de corpul teologilor islamici, „gardieni” inflexibili ai canonului religios atotcuprinzător, a funcţionat în toate domeniile creaţiei artistice şi le-a limitat drastic formele de expresie, descurajând, totodată, accentele novatoare şi demonetizând (ba chiar demonizând) ideea de originalitate. Un asemenea mod de a concepe lumea, prin raportare permanentă, obsesivă, angoasată la transcendent, a înlesnit modelarea unei tipologii culturale specifice, cu foarte multe componente identitare neclare, opace sau confuze pentru cei care nu-i împărtăşesc reperele.

O contribuţie esenţială la modelarea acestei tipologii şi-a adus-o, fără îndoială, şi percepţia asupra a ceea ce numim „timp”. În civilizaţia islamică tradiţională, căreia nu-i lipseşte, în mod aparent paradoxal, interesul pentru definirea şi cuantificarea lui, timpul rămâne suspendat, „atemporal”, la fel ca „modelul” coranic: „revelaţia”, ale cărei conţinuturi se cuvin a fi actualizate în permanenţă, până la „sfârşitul timpurilor”, nu face decât să „tranşeze” cele două „eternităţi” – cea „trecută” şi cea „viitoare”, desemnate prin termeni distincţi. Viaţa cotidiană a musulmanului pios este ritmată, desigur, de cele cinci rugăciuni canonice şi de cele două sărbători majore ale anului liturgic, dar acestea se înscriu în acelaşi „prezent perpetuu”, validat prin gesturile sale de adecvare la „referinţă”.

Tema timpului este, desigur, o temă clasică, abordată de toate civilizaţiile, din nenumărate unghiuri de vedere, mai cu seamă că se

pretează – poate mai mult decât altele – la abordări interdiciplinare. Acestea din urmă nu fac decât să evidenţieze cât de variate şi, uneori, de divergente pot fi punctele de vedere asupra unei atare noţiuni în chiar spaţiul civilizaţiei occidentale, marcată de apetitul ideii şi al abstracţiunii, ca „antecameră" a oricărei conceptualizări. Atât în fizica fundamentală, cât şi în filozofie există, de pildă, curente care neagă existenţa reală a timpului ca dimensiune obiectivă, absolută, esenţială. Spre deosebire de alte „realităţi", care îmbracă o formă corporală, spaţială, ori măcar accesibilă printr-unul sau mai multe simţuri, timpul nu poate fi perceput ca atare – el este o abstracţiune. Cu alte cuvinte, ceea ce percepem nu este niciodată „timpul" în sine, ci schimbările ori evenimentele care se produc „în timp" şi între care există o anumită relaţie temporală – de simultaneitate (prezent sau prezent relativ) sau de succesiune (trecut, respectiv viitor). Această percepţie este ea însăşi relativă, dat fiind specificul activităţii cerebrale, care prelucrează informaţiile cu un anumit decalaj faţă de momentul obţinerii lor ori al producerii unui eveniment; de aici rezultă, implicit, că ceea ce numim convenţional „prezent" este, de fapt, întotdeauna „trecut", în dimensiunea sa conştientizată. În acelaşi mod, actul vorbirii accentuează decalajul între ceea ce numim „prezent" şi referinţa sa implicită, pentru că articularea cuvintelor presupune o succesiune, şi nu o simultaneitate ori o suprapunere de foneme, ca să nu mai vorbim de faptul că el implică în mod esenţial comunicare, iar comunicarea este posibilă, la rândul ei, doar printr-o succesiune de criptări şi decriptări cerebrale.

Pe de altă parte, dacă acceptăm că ceea ce percepem este cu siguranţă ceea ce considerăm a fi „prezentul", este limpede că ceea ce îl precedă pe acesta poate fi definit ca „trecut". Mai poate fi, însă, trecutul perceput în mod real? El este mai degrabă stocat în ceea ce numim „memorie", fie că este vorba de memoria pe termen scurt sau de cea pe termen lung. Aşa-numitul „prezent" este, prin urmare, linia de separare între ceea ce numim „trecut" şi ceea ce numim, cu un termen destul de vag, „viitor". „Prezentul" nu este însă nici el unic, în sensul că nu se poate vorbi de un „prezent universal", ci de o simultaneitate de „prezenturi", aşa cum sunt ele percepute de către fiecare dintre noi.

Vom constata, de asemenea, că atunci când ne referim la timp – indiferent dacă acceptăm sau nu existenţa sa reală, dacă-l concepem ca pe un continuum segmentat de conştiinţa noastră sau dacă vedem în el doar

un construct cultural – vorbim, în general, în termeni de „durată", de „trecut și prezent", de „ordine" sau „ierarhizare" a evenimentelor – în sensul de stabilire a succesiunii lor temporale –, de „simultaneitate" sau „non-simultaneitate", de „schimbare", asociată cu ideea „trecerii timpului". Observăm, totodată, un oarecare dezechilibru, o asimetrie între percepția trecutului și cea a viitorului. Pe câtă vreme trecutul este mai nuanțat și oarecum „tezaurizat" în termeni concreți, în ceea ce numim „memorie", viitorul rămâne confuz – el este cel mai abstract, cel mai criptic dintre „timpurile noastre", iar haloul de mister care-l înconjoară se asociază cu incertitudinea și angoasa.

Vom fi de acord, prin urmare, că memoria – care se leagă de trecut, dar care implică și o anumită relație între trecut și prezent – își proiectează conținuturile atât asupra prezentului, cât și asupra viitorului. În mod inevitabil, memoria, fie ea „colectivă" sau „individuală", este selectivă. Dar în ce termeni și în funcție de ce criterii se produce selecția? Dacă ne raportăm la tradiție ca la un „canon", cu anumite criterii de selecție și de acces în zona înaltă a ierarhiei, vom constata că, în mod inevitabil, „memoria colectivă" va exclude sau marginaliza anumite repere cronologice, factuale, care contrazic ori refuză agregarea cu tradiția. Dacă memoria individuală presupune o mare varietate de combinații, între evenimente mai mult ori mai puțin reale, cea colectivă poate fi dirijată, instituționalizată, manipulată. Discrepanțele prea vădite între „memoriile individuale" care interacționează la nivelul unei societăți și memoria colectivă standardizată, etatizată conduc la rupturi interne inevitabile. „Purtătorii memoriilor individuale" ajung, astfel, să se disocieze treptat de memoria oficială, și să-și creeze „insule" de supraviețuire culturală, pândite de utopie și nuanțate de nostalgie. „Nostalgicii" sunt cei care nu se recunosc în „prezentul colectiv", care-și consideră propriul prezent confiscat și care cultivă o anumită relație de trecutul – „trecutul lor". Antinostalgicii sunt, în general, deconstructiviști, antitradiționaliști, anticanonici; prin natura orientării lor, sunt oameni ai prezentului și, nu de puține ori, ai *establishment*-ului. Aceste tipologii umane, care întrețin relații complicate și, nu de puține ori, contradictorii cu timpul, în varietatea deconcertantă a accepțiunilor care i se atribuie, își găsesc ilustrarea și în romanul *Mă numesc Roșu* de Orhan Pamuk, care, dincolo de intrigă și de formula narativă ingenioasă, este, în mare măsură, o carte despre relația omului cu timpul și memoria.

Turcia începutului de secol XX a cunoscut o ruptură identitară majoră, prin abjurarea vechiului mit imperial şi modificarea radicală a paradigmei culturale, ca urmare a instaurării regimului republican. Potrivit lui Orhan Pamuk, ale cărui romane postmoderne se inspiră adesea din trecutul otoman, această răsturnare autoritară, rapidă a reperelor colective a generat o criză majoră, din care Turcia nu şi-a revenit complet nici astăzi. Violenţa schimbării a generat nostalgie şi rezistenţă, deoarece fondul cultural al unei societăţi, cristalizat vreme de secole, nu poate fi modificat peste noapte, prin măsuri brutale, voluntariste, indiferent de natura motivelor care au impus schimbarea; aşa se explică faptul că o bună parte a societăţii turce continuă să rămână ancorată şi astăzi într-o tradiţie bazată pe cu totul alte repere spaţiale, temporale, dar şi etice decât cele ale Occidentului.

Romanul *Mă numesc Roşu*[2] se face, într-un fel, ecoul acestei nostalgii, în ciuda faptului că autorul său rămâne un admirator declarat al culturii occidentale. Acţiunea romanului, definit adeseori ca un *thriller* livresc, se petrece în mediile miniaturiştilor otomani de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Dincolo de ficţiune, de intriga abil orchestrată, *Mă numesc Roşu* propune o meditaţie subtilă asupra timpului, asupra constrângerilor lui, asupra modului de raportare la timp în Orient şi în Occident. O meditaţie asupra a două tipuri de civilizaţie care valorizează şi cuantifică timpul din perspective diferite: pentru Orient, timpul esenţial pare a fi „timpul-durată", durata nefiind altceva decât întrepătrunderea armonioasă, discretă a „timpurilor schimbătoare"; pentru Occident, care pune accentul pe acţiune, pe ritm, pe progresia eficientă, timpul esenţial este „timpul-schimbare" – o schimbare care vizează nu doar natura ori societatea, ci şi legile ori paradigmele care le guvernează. Printre noţiunile vehiculate, de altfel, cu cea mai mare frecvenţă în roman se numără „timpul", „memoria", „amintirea", „melancolia" – generată, de obicei, de o anumită percepţie a timpului şi a succesiunii evenimentelor –, „nostalgia". În lumea crepusculară a miniaturiştilor otomani de la sfârşitul secolului al XVI-lea, care-şi dăduseră întreaga măsură a talentului şi care intuiau, în agonia propriei arte, închiderea inevitabilă a unui ciclu, „timpul" este o simplă iluzie, în ciuda consecinţelor dezastruoase ale evenimentelor care par să marcheze „timpul istoriei" – timpul vieţii şi al

2. Titlul original, în turcă: *Benim Adım Kırmızı*.

pătimirii lor. Personajele vorbesc, prin urmare, insistent, de „un timp fără zăgazuri", „un timp nemărginit", „un timp adânc şi fără sfârşit", de „întunericul profund din afara timpului", de „timpul nemuritor al lui Dumnezeu". Din perspectiva lor, tributară mentalității tradiționale, „lumea de jos", lumea materială, nu este decât o iluzie – o proiecție vizibilă a unui misterios prototip transcendent. La fel se întâmplă şi cu timpul: „timpul oamenilor" nu este decât o proiecție iluzorie, o umbră a „timpului real", care este „timpul etern al lui Dumnezeu". Virtuțile miniaturii decurg tocmai din faptul că ea este privită ca o „încremenire" a oamenilor şi lucrurilor în „timpul lui Dumnezeu." De aceea, timpul miniaturii este însuşi timpul lui Dumnezeu, iar menirea „miniaturistului pur" este tocmai să surprindă acest „timp nepereche", care este, de fapt, „netimpul":

> Maestrul Osman a spus că ceea ce l-ar deosebi pe miniaturistul pur de ceilalți ar fi timpul. Timpul miniaturistului.[3]
>
> Oamenii au priceput astfel că ideea timpului nemărginit, care mocnea de cinci sute de ani în sufletele caligrafilor arabi, nu avea să prindă viață în scriere, ci în pictură. (*MNR*: 103)
>
> Într-o vreme deopotrivă veche şi nouă, în care totul se repetă şi în care, din această pricină, dacă n-ai îmbătrâni şi dacă n-ai muri, nici măcar n-ai avea cum să bagi de seamă că există ceva numit timp, în care lumea este zugrăvită mereu prin mijlocirea aceloraşi istorii şi a aceloraşi picturi, de parcă timpul nici măcar n-ar exista, mica oaste a lui Fahir Şah i-a împrăştiat pe oştenii lui Selahattin Han, după cum povesteşte şi Salim din Samarkand în scurta sa *Istorie*. (*MNR*: 103)
>
> La Istanbul, povestea miniaturistului Mehmet Cel Lung, cunoscut în Țara persanilor ca Muhammed Horasani, este cel mai adesea istorisită printre miniaturişti ca o pildă de viață lungă şi orbire, dar în ea este vorba, de fapt, despre miniatură şi timp [...] Unii dintre ei susţineau cu tărie că [Mehmet Cel Lung] trăia în afara timpului şi că, de aceea, deşi urma să îmbătrânească, n-avea să moară niciodată. [...] datorită unui miracol, pentru el timpul se oprise în loc. (*MNR*: 105-106)
>
> Oricât de mare ar fi harul miniaturistului, cel care desăvârşeşte imaginea este timpul. [...] singura cale de a ieşi în afara timpului o reprezintă harul şi arta miniaturii. [...] timpul celui care se îndepărtează de existența

3. Orhan Pamuk, *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note şi glosar de Luminița Munteanu), București: Curtea Veche Publishing, 2006, p. 100. – Toate fragmentele ilustrative din acest studiu sunt extrase din aceeaşi traducere, redată mai departe prin sigla *MNR*.

desăvârşită şi de pictură se isprăveşte, iar miniaturistul moare. (*MNR*: 109)

Meditaţia asupra timpului, asupra semnificaţiei şi frustrărilor implicate de trecerea lui revine mai cu seamă persoanelor în vârstă, confruntate cu perspectiva morţii. Odată trecute „dincolo", acestea constată însă că până şi „moartea" este relativă şi că ceea ce numim „moarte" presupune mai degrabă o translaţie într-un alt plan – o ieşire din „timpul părelnic" al oamenilor şi o pătrundere în „timpul absolut", în „timpul etern" al lui Dumnezeu:

> Înţelegeam că ceea ce numeam eu „amintire" era parte a întregii lumi şi că întreaga lume urma să-mi devină, pe viitor, mai întâi experienţă, mai apoi amintire, din pricina timpului fără fruntarii aflat înaintea mea. (*MNR*: 323)
>
> [Odată cu moartea] aveam înainte un timp şi un spaţiu nemărginite, pentru a putea trăi toate timpurile şi toate spaţiile. (*ibidem*)
>
> Poţi însă pricepe că viaţa este doar o cămaşă strâmtă, ieşind din temniţa timpului şi a spaţiului. (*MNR*: 327)

„Timpul oamenilor" se asociază nu atât cu trăirea plenară, cât cu suferinţa şi alienarea. Singurul „timp fericit" este „timpul miniaturii", care urmează tiparul „timpului etern" al lui Dumnezeu şi care se sustrage „timpului profan". El nu mai poate fi schimbat, alterat, distrus decât odată cu miniatura însăşi. În el, elementele realităţii coexistă fără constrângeri ori limitări. Ceea ce-i conferă miniaturii aură şi splendoare este concentrarea spaţială – determinată de circumscrierea paginii; aceasta se asociază cu abolirea timpului, cu „timpul oprit în loc", cu regăsirea „stării de atemporalitate" care precedă creaţia. Din acest punct de vedere, practica miniaturii este asimilabilă unui adevărat ritual: prin ea, miniaturistul urcă pe firul „timpului specios", care este timpul istoriei, şi revine la „timpul etern", la „timpul fără de timp" al lui Dumnezeu:

> Părea că un anume timp de aur, care nu se schimba niciodată, care nu se scurgea şi pe care-l înfăţişau imaginile şi poveştile la care ne uitam se amestecase cu timpul putred şi umed pe care-l trăiam noi în încăperea Vistieriei. Părea că, după atâta amar de vreme, paginile pictate de-a lungul secolelor, cu preţul luminii ochilor, în atelierele de pictură ale atâtor şahi, prinţi, hani, padişahi urmau să prindă viaţă şi să pună-n mişcare coifurile, săbiile şi hangerele cu mânere bătute în diamante, armurile, cănile sosite tocmai din China şi delicatele lăute prăfuite, pernele cusute cu perle,

chilimurile care-şi găseau asemănare doar în picturi, precum şi feluritele rase de cai. (*MNR*: 429-430)

Pare că, mulţumită iubirii miniaturistului, îndrăgostiţii vor rămâne de-a pururi aici, scăldaţi în lumina filtrată prin culorile, prin ţesătura, prin pielea fin lucrată a miniaturii. Vezi, capetele le sunt oarecum răsucite unul spre celălalt, însă trupurile le rămân totodată îndreptate pe jumătate către noi. Asta pentru că ei ştiu că fac parte dintr-o miniatură şi ştiu, de asemenea, că ni se înfăţişează nouă. Din pricina aceasta, nu se străduiesc deloc să fie aievea cu ceea ce vedem noi mereu. Ba dimpotrivă, ne dau de înţeles că s-au ivit din amintirile lui Dumnezeu. De aceea, acolo, în miniatură, timpul s-a oprit în loc. (*MNR*: 476-477)

Vechii maeştri din Herat, care ştiau că întunericul de catifea al lui Dumnezeu coboară asupra ochilor lor asemenea unei draperii, ştiau foarte bine şi că, privind zile ori săptămâni de-a rândul o asemenea miniatură fără a se clinti din loc, sufletele lor aveau să se împreuneze în cele din urmă cu timpul veşnic al miniaturii, chiar dacă ei urmau să orbească. (*MNR*: 477)

„Timpul încremenit", molcom al culturii tradiţionale, măsurat în formule blânde, temperate, fără prea mare impact asupra vieţii cotidiene, este întrerupt brutal de un „ceasornic" adus din Occident, care, potrivit principalului personaj feminin al cărţii, Şeküre, „face să se audă timpul la Istanbul":

În cel de-al treilea an de la urcarea sa pe tron, Regina Angliei i-a trimis Padişahului Nostru un ceas miraculos în care se afla un instrument muzical cu burduf. Acel ceasornic uriaş şi părţile care-l alcătuiau, roţile dinţate, tablourile şi statuile descărcate de pe corabia venită din Anglia pentru a transporta comedia şi solia care-l însoţea au fost instalate, cu mare trudă, vreme de mai multe săptămâni, pe un povârniş al Grădinii Imperiale orientat spre Cornul de Aur. Mulţimea care se adunase pe colinele Cornului de Aur şi care venise cu bărcile pentru a fi de faţă la acest spectacol a văzut cu uimire şi admiraţie cum, prin punerea în funcţiune a uriaşului ceasornic, care isca un fel de muzică zgomotoasă, înspăimântătoare, statuile şi siluetele de mărimea unui stat de om se roteau unele în jurul altora cu gesturi pline de înţeles, cum se mişcau de la sine, graţioase şi pline de miez, în ritm cu melodia, de parcă n-ar fi fost făurite de om, ci de Dumnezeu, şi cum bazaconia a făcut să se audă timpul la Istanbul, asemenea dangătelor de clopot. Negru şi Ester mi-au transmis, fiecare în parte, că ceasul faţă de care populaţia Istanbulului, laolaltă cu toată gloata şi mulţimea de prostănaci, nutrea o admiraţie neţărmurită, era o pricină îndreptăţită de nelinişte pentru Padişahul Nostru şi pentru tagma pioşilor căzuţi în patima religiei, căci el dovedea puterea necredincioşilor. Am auzit cu toţii cum, într-o vreme în care asemenea zvonuri se înmulţiseră, Padişahul, Sultanul Ahmed, care urmase la tron, s-a trezit într-un miez de noapte, inspirat de Dumnezeu, a pus mâna pe buzdugan, a coborât din Harem

> în Grădina Imperială şi a făcut ceasul şi statuile una cu pământul. Cei care ne-au transmis această veste şi aceste zvonuri adăugau că Padişahul Nostru zărise în somn chipul sfânt al Profetului scăldat în lumină, că Trimisul Domnului îl prevenise că, dacă îngăduia norodului să admire imaginile şi chiar acele obiecte care, create fiind după asemănarea omului, se luau la întrecere cu creaturile lui Dumnezeu, avea să se îndepărteze de porunca divină, şi că Padişahul Nostru pusese mâna pe buzdugan chiar în vreme ce visa. În ceea ce-l priveşte pe Padişahul Nostru, el i-a cerut credinciosului său cronicar să consemneze acest eveniment cam în felul următor: a pus să se scrie cartea numită *Miezul istoriilor*, dându-le caligrafilor nenumărate pungi cu galbeni, dar nu i-a pus pe miniaturiştii săi s-o ilustreze. (*MNR*: 580-581)[4]

Orhan Pamuk preia în fragmentul de mai sus ecourile unui eveniment real, care a stârnit mare înfrigurare la Istanbul în anul 1599: sosirea „darului" trimis de regina Angliei, Elisabeta I (1533-1603), sultanului Mehmet III. Darul, menit să redeschidă tratativele în problema capitulaţiilor, care ar fi permis Companiei Levantului să continue şi să-şi extindă comerţul direct cu porturile otomane, era un orologiu muzical, construit de Thomas Dallam (cca. 1575-cca.1630), un meşter originar din Dallam, Lancashire. Acesta plecase spre Istanbul în februarie 1599, cu vasul Hector[5], mândria flotei britanice, spre a instala „orga" în capitala otomană şi a oferi o primă reprezentaţie, în prezenţa suveranului otoman. Regina Elisabeta I îi trimisese, în aceleaşi circumstanţe, mamei sultanului, Valide Sultan Safiye, cu care se afla în corespondenţă, o caleaşcă spectaculoasă, într-un gest transparent de *captatio benevolentiae*. Atenţia sa era pe deplin justificată, căci sultana-mamă dispunea de o putere considerabilă şi, pe de altă parte, manifesta o atitudine favorabilă faţă de

4. Potrivit lui MacLean (2004: 4), povestea orgii lui Dallam, la care face aluzie episodul de mai sus, s-a dovedit atât de fascinantă, încât a generat un şir nesfârşit de erori. Orhan Pamuk preia povestea distrugerii „instrumentului muzical" al lui Dallam de către Ahmet I de la Mustafa Safi, care numeşte mecanismul „ceas" (*saat*), în lipsa unui termen mai adecvat. Mac Lean (2004: xi-xii) reproduce în *Prologul* cărţii sale referitoare la relatările timpurii de călătorie în Imperiul Otoman un fragment din *Zubdetü't-tevarih* de Mustafa bin Ibrahim Safi, cunoscut şi ca Mustafa Safi, imamul lui Ahmet I (manuscrisul amintit se află la Biblioteca de Stat din Beyazıt, Istanbul).
5. Acesta avea să se bucure de un interes legitim din partea localnicilor, inclusiv a sultanului şi a suitei sale.

relaţiile comerciale privilegiate cu Veneţia, în dauna intereselor Angliei[6].

Thomas Dallam urma să ajungă la Istanbul în luna august 1599, după o călătorie memorabilă pe Mediterana, şi avea să facă o primă demonstraţie în faţa sultanului pe data de 25 septembrie 1599, după ce dedicase un număr de zile recondiţionării „orgii" (un orologiu muzical, cu figurine mobile), afectată de condiţiile improprii de depozitare din cala vasului. Reprezentaţia s-a bucurat de unanime aprecieri, motiv pentru care lui Dallam i s-a solicitat repetarea ei şi, pe de altă parte, s-au depus eforturi intense pentru a-l determina să rămână la Istanbul[7]. Dallam a rezistat însă tuturor insistenţelor şi tentaţiilor şi a revenit acasă, în Anglia, unde pretindea că era aşteptat de soţie şi de copii (o minciună „inocentă", care avea să contribuie la o oarecare relaxare a presiunilor exercitate asupra lui). Detaliile acestor aventuri sunt cunoscute graţie jurnalului său, intitulat *A brefe Relation of my Travell from The Royall Cittie of London towardes The Straite of mariemediteranum and what hapened by the waye*, apărut abia în 1893; finalitatea acestuia rămâne obscură, căci Dallam nu pare să fi făcut niciun efort pentru a-l publica în timpul vieţii (MacLean 2004: 4) şi nici nu manifesta o înclinaţie deosebită pentru genul memorialistic. Nu putem decât să deducem că, dincolo de anecdotică, acesta a perceput expediţia respectivă ca pe un eveniment memorabil, ieşit cu totul din tiparele existenţei sale de umil manufacturier.

„Instrumentul" lui Thomas Dallam nu constituia, totuşi, o noutate absolută, căci confecţionarea instrumentelor de măsurare a timpului reprezenta o mai veche preocupare în lumea islamică; aceasta decurgea, în primul rând, din necesitatea de a se stabili cu acurateţe momentul celor cinci rugăciuni zilnice şi al altor acte rituale cu finalitate devoţională; aceeaşi necesitate avea să conducă, în timp, la dezvoltarea interesului pentru astronomie, dar şi pentru calendare şi almanahuri.

Exigenţele rituale amintite explică, totodată, şi relevanţa socială a unor personaje precum *munajjim*-ul (în turcă, *müneccim*) – astronom, dar şi astrolog – şi *muvakkit*-ul, lit. „cel care stabileşte timpul [rugăciunii]". În perioada otomană, *muvakkit*-ul avea sarcina de a-l preveni pe muezin

6. Fapt explicabil, desigur, dată fiind ascendenţa sa veneţiană.
7. Primeşte, printre altele, daruri de preţ şi i se oferă două soţii, pe care ar fi urmat să şi le aleagă chiar din haremul imperial; MacLean (2004: 45) apreciază că Dallam trebuie să fi fost primul englez care a intrat în contact direct cu acest spaţiu, asociat cu viaţa privată a sultanului.

asupra momentului în care se cuvenea rostită chemarea la rugăciune, din înaltul minaretului. Tot lui îi revenea misiunea de a elabora calendarele (*imsakiye*) care indicau orele de rugăciune şi momentele ruperii postului (*iftar*) pe parcursul lunii sacre a Ramadanului; alcătuia, de asemenea, horoscoape şi calendare care indicau zilele faste şi zilele nefaste, îndeosebi pentru a purcede la o afacere, a pleca într-o călătorie sau o campanie militară, a contracta o căsătorie etc. Cel mai însemnat *muvakkit* din secolul al XVII-lea era cel angajat la moscheea imperială Beyazıt din Istanbul, aflată în proximitatea Bazarului Acoperit. Rolul *muvakkit*-ului era preluat, la curtea imperială, de căpetenia astrologilor (*müneccimbaşı*) – demnitate instituită către sfârşitul secolului al XV-lea. Acestuia îi revenea sarcina de a întocmi, alături de ceilalţi astrologi din subordinea sa, calendare şi almanahuri anuale, destinate atât sultanului, cât şi celorlalţi demnitari; prezentarea acestora la palat avea loc, în cadrul unei ceremonii speciale, pe data de 21 martie, cu ocazia Nawrūzului (în turcă, Nevruz). Calendarele aveau o structură mixtă, fiind o combinaţie de calendar astronomic (*rakam takvimi*) şi calendar astrologic (*ahkam takvimi*) – acesta din urmă cuprindea predicţii pentru anul care urma, incluzând zilele socotite faste şi nefaste. Almanahurile presupuneau, de obicei, trei secţiuni: o istorie succintă a lumii, un calendar care includea câte o pagină pentru fiecare lună a anului şi o pagină cu previziuni referitoare la principalele evenimentele astronomice ale anului (Ayduz 2007: 6-12). Almanahurile prezintă interes şi din alt punct de vedere: multe dintre ele includ consemnări, realizate uneori de către autori, dar cel mai adesea de către beneficiari, cu privire la diverse evenimente produse în anul respectiv, de la evenimente politice, sociale, familiale la catastrofe, mai mult sau mai puţin naturale (cutremure, inundaţii, furtuni de amploare, incendii, perioade de secetă prelungită, invazii de insecte), la evenimente astronomice notabile (trecerea unor comete, eclipse de soare sau lună); consemnări de acest gen se regăsesc, de altfel, şi în registrele cadiilor.

Revenind la ceasornice, puţin accesibile majorităţii covârşitoare a populaţiei până în zorii epocii moderne, trebuie să menţionăm faptul că dispozitivele mecanice fuseseră precedate şi în spaţiul islamic, la fel ca şi în alte zone ale lumii, de alte tipuri de instrumente de măsurare a timpului (clepsidre, ceasuri solare, ceasuri acvatice, ceasuri cu lumânare etc.); acestea necesitau însă asistenţă permanentă şi se vădeau extrem de sensibile la condiţiile exterioare. Un pas înainte în ceea ce priveşte

realizarea ceasornicelor mecanice s-a înregistrat odată cu Badi‘ az-Zaman Abū al-‘Izz ibn Ismā‘īl ibn ar-Razāz al-Jazarī (1136?-1206), savant, inginer mecanic, matematician, meşteşugar, originar, după cum i-o arată şi numele, din zona cunoscută cândva sub numele de al-Jazīra („insula”), care includea părţi din nord-vestul Irakului, din nord-estul Siriei şi din sud-estul Turciei actuale (zona Cizre, de la graniţa cu Siria). Aflat în slujba dinastiei turcmene a Artukizilor (ramura din Diyarbakır), laboriosul al-Jazarī a lăsat în urma sa, printre altele, o carte care prezintă modul de confecţionare şi funcţionare al unui număr impresionant de mecanisme, cu diverse finalităţi, printre care şi diverse tipuri de ceasuri; „îndreptarul” său este însoţit de miniaturi ilustrative, realizate chiar de către autor. Printre cele mai cunoscute instrumente de măsurare a timpului construite de el se numără mai multe ceasuri cu apă şi ceasuri cu lumânare, dar şi elaboratele „ceas-elefant” şi „ceas-castel”, cele mai ample proiecte ale sale (Al-Hassani 2007: 14-17).[8]

Cel mai celebru pentru preocupările sale în această privinţă rămâne, totuşi, matematicianul, astronomul şi fizicianul Takiyüddin (1526-1585), întemeietorul primului observator astronomic din Istanbul. Takiyüddin era, probabil, originar din Damasc, unde şi-a făcut cea mai parte a studiilor, pentru a petrece apoi o vreme în Egipt, ca profesor de *madrasa* şi cadiu. A făcut un prim popas la Istanbul în jurul anului 1550, fără a se stabili însă aici; adevărata sa ascensiune avea să se producă în anul 1570 (sau 1571), când a devenit căpetenia astrologilor (*müneccimbaşı*) lui Selim II (sultanat: 1566-1574). Takiyüddin şi-a început observaţiile astronomice în anul 1574, din Turnul Galata, plănuind apoi să-şi ridice un observator pe

8. Cartea lui al-Jazarī nu era, fără îndoială, singulară – puţine dintre lucrările de acest tip au ajuns însă până în zilele noastre, după catastrofele şi distrugerile succesive care au lovit Orientul Mijlociu, mai cu seamă odată cu invazia mongolă. Ele nu au fost însă în întregime uitate, fiind evocate uneori de alte surse, cu o soartă mai prielnică. Romanul *Kitab-ül Hiyel: Eski Zaman Mucitlerinin İnanılmaz Hayat Öyküleri* („Cartea mecanicii: incredibilele poveşti de viaţă ale născocitorilor de altădată”) de Ihsan Oktay Anar, apărut în anul 1996, poate fi privit ca un omagiu, dar şi ca o declaraţie de admiraţie faţă de toate aceste personalităţi ale căror lucrări, sau chiar nume, au căzut pradă uitării. Dincolo de limbajul specific operei lui Anar, care abundă în arhaisme de o mare savoare, romanul este ilustrat, în buna tradiţie a cărţilor „artizanale” de pe vremuri, cu schiţele unor dispozitive mecanice, mai mult sau mai puţin fanteziste, realizate chiar de către scriitor.

dealurile de la Tophane şi obţinând chiar acordul sultanului Murat III în acest sens.[9] Observatorul avea să fie demolat în anul 1580, încă din timpul vieţii lui Takiyüddin, ca urmare a insistenţelor *şeyhülislâm*-ului Kadızâde Ahmet Şemseddin Efendi, cea mai înaltă autoritate religioasă din Imperiul Otoman, care considera că „cititul în stele" era de rău augur (căci astronomia s-a confundat multă vreme cu astrologia) şi că preocupările lui Takiyüddin urmau să abată nenorocirea asupra tuturor supuşilor Imperiului (Mordtmann 2009: 116). Polihistorul otoman a lăsat un număr impresionant de cărţi de astronomie, de tratate de fizică şi mecanică, de matematică, de medicină şi zoologie, elaborate în limba arabă. Tot lui i se datorează şi primul tratat despre ceasornicele mecanice din lumea islamică, realizat în anul 1559, pe când se afla la Nablus; autorul preciza, în prefaţa acestuia, că beneficiase din plin, pentru documentare, de biblioteca şi, mai ales, de colecţia de ceasuri mecanice, de provenienţă europeană, a binefăcătorului său, Semiz Ali Paşa, mare-vizir în vremea lui Soliman Magnificul (Fazlıoğlu 2009).

Nu putem să nu observăm că Takiyüddin, intelectual de anvergură al epocii sale, poate fi socotit aproape contemporan cu personajele care populează ficţiunea lui Orhan Pamuk, de vreme ce acţiunea romanului se desfăşoară în iarna anului 1591, la şase ani de la moartea savantului; mai mult, atât Takiyüddin, cât şi personajele din *Mă numesc Roşu* evoluează, cel puţin în parte, în epoca şi sub oblăduirea sultanului Murat III, marele pasionat de cunoaştere, de arte şi, mai cu seamă, de miniatură.

Ecouri ale preocupărilor lui Takiyüddin şi ale altor savanţi musulmani pentru descifrarea esenţei timpului şi pentru realizarea unor instrumente de măsurare a acestuia se regăsesc şi în romanul *Fortăreaţa albă* (tr. *Beyaz Kale*) de acelaşi Orhan Pamuk, a cărui acţiune se petrece în vremea sultanului Mehmet IV Avcı („Vânătorul") (1648-1687). Hogea, eroul *Fortăreţei albe*, devine, la rândul său, *müneccimbaşı* şi este pasionat de astronomie, încercând, printre altele, să obţină sprijinul sultanului pentru ridicarea unui nou observator astronomic; el se ghidează

9. Takiyüddin estima, se pare, că ridicarea observatorului avea să dureze şapte ani; ea a început, cel mai probabil, în anul 1575 (aşadar, curând după moartea lui Selim II, petrecută în decembrie 1574, şi după venirea la tron a lui Murat III) şi a continuat în anul 1577, când a fost instalată şi o parte din aparatură. La data demolării precipitate a turnului (ianuarie 1580), edificiul nu fusese încă finalizat. (Mordtmann 2009: 121)

după puţinele informaţii rămase de pe urma lui Takiyüddin, pe care le găseşte consemnate într-o carte obscură, procurată „la mâna a doua"; încercările sale eşuează însă în mod repetat. Hogea este interesat, deopotrivă, de astrolaburi şi de ceasornice, dorindu-şi, printre altele, „să plămădească un ceasornic fără greş, care să arate timpul potrivit pentru toate rugăciunile (Pamuk 2007: 40)" şi încercând să-şi dea seama „cum s-ar fi putut calcula vremea potrivită pentru rugăciuni şi post în ţinuturile reci unde, din pricina formei rotunde a Pământului, existau mari deosebiri între lungimea zilei şi a nopţii" (*ibidem*). Ba mai mult, Hogea visează să făurească un ceasornic uriaş, care să poată fi potrivit doar o dată pe lună, urmat, în caz de izbândă, de un altul, care să poată fi potrivit o dată pe an.

În romanul *Mă numesc Roşu*, „apariţia timpului la Istanbul" este, oarecum, prefigurată de ceasornicul mecanic descoperit de Negru şi de Maestrul Osman în Vistieria imperială, printre nenumăratele obiecte atinse de patina vremii şi a uitării[10]:

> Când am zărit imaginea care însufleţea mecanismul unui ceas greu de desluşit, zămislit din scripeţi, mingi, păsări şi mici statuete arăbeşti aşezate, toate, pe spinarea unui elefant, ne-am amintit de timp. (*MNR*: 429)

Straniul orologiu trimis de regina Angliei devine ornicul altor vremuri, ostile ritmurilor fireşti ale omului. Dincolo de uimirea şi entuziasmul primelor momente, timpul măsurat „mecanic" cenzurează nemilos, obligă la ritmicitate, la disciplină, la abandonarea vechilor deprinderi – reluate cândva la nesfârşit, într-o circularitate dictată doar de timpul liturgic şi de vocea monotonă a muezinului; el nu mai invită la

10. La Palatul Topkapı avea să fie descoperită cu mult mai târziu, după plecarea în exil a ultimului sultan otoman, Mehmet VI Vahideddin (1922), o colecţie remarcabilă de ceasornice făurite în secolul al XVI-lea; aceasta este întregită, desigur, de alte piese remarcabile, din alte epoci. Cele mai multe dintre ele au fost realizate în Imperiul Otoman, fiind inscripţionate cu numele unor meşteri locali. Printre cei interesaţi de ceasornicele mecanice se numărau, din raţiuni rituale, şi adepţii ordinelor sufite; membrii ordinului Mevlevi, care excelau în numeroase domenii ale artelor şi meşteşugurilor, se numărau, de pildă, printre cei mai rafinaţi făuritori de ceasornice din epoca otomană. O parte dintre aceste sofisticate instrumente de măsurare a timpului sunt expuse astăzi la Muzeul Ceasurilor de la Palatul Topkapı, iar o altă parte – la Muzeul Ceasurilor de la Palatul Dolmabahçe (Istanbul).

repetare, ca modalitate de validare socială, ci la progresie şi „eficienţă". Ceasul „sonor" venit din Occident sugerează o altă mentalitate, opusă celei tradiţionale, şi exacerbează sentimentul schimbării. Mereu prezent şi vizibil ori audibil, el devine unul dintre semnele cele mai evidente, mai lesne perceptibile ale supremaţiei tehnologice şi culturale a Apusului, care se va accentua în secolele următoare şi care va genera haos, adresându-se unei societăţi conservatoare, patriarhale, prea puţin motivate să accepte noile convenţii. „Timpul ceasornicului mecanic" se va dovedi o armă redutabilă, care va pune capăt timpului molcom, discret al nisiparniţei, al ceasului solar, al ceasurilor cu apă, asociate cu discreţia şi cumpătarea.

De aici, nostalgia personajelor romanului, care pare să se confunde cu nostalgia autorului însuşi. Nostalgia este dictată de alienarea memoriei – o memorie ale cărei conţinuturi nu se mai regăsesc nicăieri şi care-şi avea, cândva, propriile rosturi identitare. Distrugerea „timpului-memorie", a memoriei pe termen lung, golirea acesteia de miez ori de tensiunile virtualităţii afectează grav nu doar identitatea individuală, ci şi identitatea socială şi se reflectă în modul de raportare la realitate. Este un prim pas către „mankurtizare" căci, afirmă unul dintre miniaturiştii de a căror existenţă lumea a uitat de mult, „cine nu are memorie nu-şi aminteşte nici de Dumnezeu, nici de întunericul Său" (ca tihnă fără de margini a absolutului). Uitarea nu este însă decât orbirea celor în viaţă căci, afirmă un alt miniaturist, care şi-a pierdut vederea trudind pe pagini de manuscris:

> „Da, sunt orb [...] Dar am în memorie toate miracolele cărţii pe care am zămislit-o în ultimii unsprezece ani, până la ultima trăsătură de condei, până la ultima tuşă a pensulei, iar mâna mea poate să deseneze totul pe de rost, fără ca eu să mai văd ce fac. Suveranul meu, pot să-ţi pictez cea mai frumoasă carte care s-a văzut vreodată. Deoarece ochii mei nu se mai lasă furaţi şi amăgiţi de ticăloşia acestei lumi, pot să desenez din amintire toate miracolele lui Dumnezeu, în alcătuirea lor cea mai pură." Hasan Cel Lung l-a crezut pe dată pe marele maestru miniaturist, iar acesta s-a ţinut de cuvânt şi i-a pictat suveranului Celor-Cu-Oile-Albe, din amintire, cea mai miraculoasă carte văzută vreodată. (*MNR*: 112)

Pentru miniaturiştii lui Orhan Pamuk, iviţi dintr-un alt timp, orbirea este suplinită de memorie, aşa cum funcţiile organelor alterate sunt preluate, prin compensare, de către cele rămase intacte:

> Înainte de pictură era întuneric, iar după pictură tot întuneric va fi. Ne

> amintim că Dumnezeu ne-a spus „să fim”, laolaltă cu vopselele, cu harul şi cu dragostea noastră. A-ţi aminti înseamnă a şti ce ai văzut. A şti înseamnă a-ţi aminti ce ai văzut. A vedea înseamnă a şti fără a-ţi aminti. Prin urmare, a picta înseamnă a-ţi aminti de întuneric. Dragostea de pictură a marilor maeştri este dorinţa de a reveni, odată cu culorile, la întunericul lui Dumnezeu, ştiind că văzul şi culorile au fost zămislite din întuneric. Cel care nu are memorie nu-şi aminteşte nici de Dumnezeu, nici de întunericul Său. Pictura tuturor marilor maeştri caută în culori acel întuneric profund din afara timpului. (*MNR*: 110)

Memoria faptelor culturale şi, în cele din urmă, imperativul tradiţiei sunt atât de copleşitoare, încât un miniaturist care socoteşte că arta căreia i-a consacrat întreaga viaţă este o blasfemie şi care încearcă pe toate căile să-şi descopere picturile risipite în cele patru zări ale lumii spre a le distruge constată că eforturile sale de recuperare, de revenire la „timpul zero” al propriei creaţii rămân fără ecou:

> În anii care au urmat a băgat de seamă că două generaţii de miniaturişti îşi însuşeau ca modele picturile pe care le renegase el, că-şi întipăreau în memorie acele imagini şi că, dincolo de faptul că le învăţaseră pe de rost, le preschimbaseră într-o parte a sufletului lor. (*MNR*: 226)

Miniaturiştii vorbesc, de altfel, frecvent de „peisajul propriei memorii”, care îşi este sieşi suficient, căci această memorie este însăşi „memoria lui Dumnezeu”; „memoria lui Dumnezeu” rămâne întipărită în mintea şi inima miniaturistului veritabil, a cărui unică menire este să reproducă la nesfârşit peisajele originare ale creaţiei divine:

> [...] miniatura este truda miniaturistului de a afla cum vede Dumnezeu lumea, iar această imagine nepereche nu se dobândeşte, prin amintire, decât atunci când ochii ostenesc, după o viaţă de muncă fără preget, şi după ce miniaturistul ajuns la capătul puterilor este atins de orbire. Prin urmare, modul în care vede Dumnezeu lumea poate fi înţeles doar din amintirile miniaturiştilor orbi. Bătrânul miniaturist îşi munceşte mâna de-a lungul întregii vieţi, pentru ca atunci când i se arată această umbră, adică atunci când în faţa ochilor săi atinşi de întunericul orbirii se ivesc amintirile şi priveliştea lui Dumnezeu, ea să poată aşterne pe hârtie, de la sine, miraculoasa dezvăluire. (*MNR*: 116)
>
> Miniatura înseamnă să cauţi de-a dreptul amintirile lui Dumnezeu, să vezi lumea aşa cum o vede El. (*MNR*: 115)

Am putea afirma că, dincolo de ineditul temei abordate şi de

documentarea notabilă impusă de aceasta, dincolo de atmosferă, de varietatea tipologică a personajelor şi a mediilor sociale ilustrate de ele, de rafinamentele intertextuale care-i conferă o textură cu totul aparte, romanul *Mă numesc Roşu* al lui Orhan Pamuk este, în cele din urmă, o carte despre timp, despre memorie, despre uitare şi, nu în ultimul rând, despre „orbirea celor în viaţă".

SURSE BIBLIOGRAFICE

Al-Hassani, Salim T S (ed.) 2007 – „Clocks", în *1001 Inventions: Muslim Heritage in Our World*, Foundation for Science, Technology and Civilization, Manchester, 2007 ([1]2006), pp. 14-17.

Ayduz, Salim 2007 – „Calendars and Almanac in Islamic Civilization", Foundation for Science, Technology and Civilization, http://www.muslimheritage.com/uploads/Calendars_Almanac_Islamic_Civilization.pdf [accesat: 10.05.2013].

Braudel, Fernand 1994 – *Gramatica civilizaţiilor* I, Bucureşti: Editura Meridiane.

Çağman, Filiz 1987 – „The Topkapı Collection", în *Saudi Aramco World* 38/2 (March/April 1987), pp. 6-37.

El-Bizri, Nader 2006 – „Time, Concepts of", în Josef W. Meri (ed.), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* II, New York-Londra: Routledge, pp. 810-812.

English, Peter 1983 – „A Gift for the Sultan", în *Saudi Aramco World* 34/6 (November/December 1983), pp. 32-35.

Fazlıoğlu, İhsan 2009 – „Takiyüddin (Taqi al-Din; Taqi al-Din Abu Bakr Muhammad ibn Zayn al-Din Maruf al-Dimashqi al-Hanafi; Taqi al-Din Muhammad ibn Ma'ruf al-Shami al-Asadi) (1526-1585)", în Gábor Ágoston / Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, 2009, pp. 552-553.

Horton, Paul 1977 – „Topkapı's Turkish Timepieces", în *Saudi Aramco World* 28/4 (July/August 1977), pp. 10-13.

MacLean, Gerald M. 2004 – *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580-1720*, Basingstoke-New York: Palgrave Macmillan.

Mordtmann, Johannes Heinrich 2009 – „Takiyüddin'in Pera'daki Gözlemevi" (trad. tr. Cem Pulathaneli: orig. „Das Observatorium des Taqi ed-Din zu Pera", în *Der Islam* 13/1923), în *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* X/2, pp. 115-129.

Pamuk Orhan 2006 – *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note şi glosar: Luminiţa Munteanu), Bucureşti.

Pamuk, Orhan 2007 – *Fortăreaţa albă* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti.

Pamuk Orhan 2011 – *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note şi glosar:

Luminiţa Munteanu; ediţia a II-a, revăzută), Iaşi.

DESPRE EVOLUŢIA MINIATURII OTOMANE ÎN SECOLUL AL XVI-LEA

O posibilă *addenda* la romanul *Mă numesc Roşu* de Orhan Pamuk

Câteva detalii de ordin istoric

Acţiunea romanului *Mă numesc Roşu* de Orhan Pamuk se petrece pe parcursul a nouă zile din iarna anului 1591, în vremea sultanului otoman Murat III (1546-1595 – sultan în perioada 1574-1595) –, evocat de personaje prin sintagme precum „Padişahul Nostru" sau „Preasfântul Nostru Padişah". Pasionat de poezie, mistică, miniatură şi cărţile somptuoase, dar şi de femei şi de stilul de viaţă relaxat al haremului[1], mai puţin de expediţiile militare şi de jocurile politice, acesta şi-a abandonat, la scurtă vreme după ascensiunea la tron, o bună parte din prerogative în favoarea anturajului, a demnitarilor de stat şi, nu în ultimul rând, a mamei sale, ambiţioasa Afife Nurbanu Valide Sultan (1530-1583)[2]. Istanbulul, oraş al eternelor contraste, a cunoscut în epoca sa petreceri spectaculoase,

1. Se presupune că a avut peste treizeci de copii, dintre care nouăsprezece sau douăzeci au fost băieţi.
2. Nurbanu Sultan, „favorita" sultanului Selim II, ar fi fost, potrivit surselor veneţiene, o veneţiană pe nume Olivia sau Cecilia Venier-Baffo, născută în insula Paros. Sursele otomane susţin că se numea, de fapt, Rachel şi că era fiica vestitului Joseph Nasi, care a jucat un rol esenţial în politica şi diplomaţia otomană din a doua jumătate a secolului al XVI-lea. O a treia ipoteză, de dată mai recentă, susţine că ar fi fost o grecoaică originară din insula Corfu. A jucat un rol important în vremea lui Murat III, când influenţa sa s-a extins şi asupra politicii externe a imperiului; se ştie, de pildă, că în perioada 1581-1582 a purtat corespondenţă cu celebra Caterina de Medicis (1519-1589), cu care a şi fost, de altfel, comparată uneori.

de o opulenţă nemaivăzută, care urmăreau să reliefeze, deopotrivă pentru supuşii otomani şi pentru adversarii externi ai imperiului, cursul ascendent şi măreţia fără egal a „Casei lui Osman".

Murat III a fost urmat la tron de fiul său, Mehmet III[3] (sultan în perioada 1595-1603), care şi-a început domnia sub auspicii nefaste căci, a doua zi după funeraliile defunctului suveran, a dispus executarea tuturor celor nouăsprezece fraţi ai săi, precum şi a unuia dintre propriii fii, spre a nu-şi pune în pericol supremaţia[4]. El a fost, de altfel, ultimul sultan otoman care s-a prevalat de „legea fratricidului"[5], menită să prevină destabilizarea politică prin lupte dinastice, în absenţa unei formule succesorale bine definite. Domnia lui Mehmet III avea să fie marcată de un control sever asupra supuşilor şi de măsuri economice şi sociale discutabile, adoptate sub puternica înrâurire a sultanei-mame[6], aşa cum se întâmplase şi pe vremea tatălui său, dominat de personalitatea lui Nurbanu Sultan. Inconsecvenţele şi slăbiciunile suveranului au condus la frecvente răzmeriţe ale populaţiei şi la agravarea crizei interne, dar şi la evoluţii nefavorabile pe plan extern, ca urmare a războaielor de cucerire purtate în Europa centrală şi în

3. Memorabila ceremonie de circumcizie a acestuia şi a fraţilor săi este evocată nu doar de personajele romanului, ci şi de cronicile de epocă.
4. Nici domnia tatălui său nu debutase, de altfel, în condiţii mai fericite; acesta dispusese, îndată după preluarea tronului, executarea prin strangulare a celor cinci fraţi ai săi.
5. Aplicată cu intermitenţe din secolul al XIV-lea, această practică a dobândit un caracter sistematic din cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea.
6. Cunoscută de turci drept Safiye Valide Sultan (1550-1605), aceasta se numea, de fapt, Sofia Bellicui Baffo şi se născuse la Veneţia. Fusese capturată de piraţi la vârsta de doisprezece ani, în cursul unei călătorii pe Mediterana, şi apoi oferită în dar, la vârsta de cincisprezece ani, prinţului Murat, nepotul lui Soliman Magnificul; curând după aceea avea să se nască prinţul Mehmet – viitorul sultan Mehmet III. Potrivit relatărilor de epocă, Safiye se distingea prin inteligenţă, prin frumuseţe şi, mai cu seamă, prin marea abilitate politică, care urma s-o transforme treptat într-o persoană extrem de influentă – rivală de temut a soacrei sale. Înrâurirea sa asupra palatului imperial a crescut în 1574, când Murat III i-a urmat la tron lui Selim II; eforturilor sale constante li s-au datorat, printre altele, bunele relaţii ale imperiului cu Republica Veneţia şi cu Anglia. Puterea sa s-a consolidat după moartea lui Nurbanu Sultan (1583), şi, mai ales, după moartea lui Murat III şi înscăunarea lui Mehmet III, când avea să dobândească titlul de sultană-mamă (*valide sultan*).

Azerbaidjan[7]. Criza imperiului s-a agravat şi datorită instabilităţii politice determinate de frecventele schimbări ale marilor-viziri: în epoca lui Mehmet III au fost maziliţi nu mai puţin de doisprezece dintre aceştia, trei dintre ei fiind executaţi. Succesiunea de evenimente nefericite care au pecetluit domnia lui Mehmet III explică, într-o anumită măsură, sentimentul de nesiguranţă, de angoasă atribuit de Orhan Pamuk personajelor sale. Cu toate acestea, la sfârşitul epocii lui Murat III, procesul de decadenţă a Imperiului Otoman se afla, de fapt, abia în fază incipientă, deşi putea fi oarecum resimţit de populaţie la nivelul vieţii cotidiene, care înregistra o degradarea constantă.

Scurtă lămurire asupra evoluţiei miniaturii otomane până la sfârşitul secolului al XVI-lea

Socotim că o minimă lămurire asupra evoluţiei miniaturii otomane până la sfârşitul secolului al XVI-lea, când se petrece acţiunea romanului lui Orhan Pamuk, este utilă pentru percepţia mai nuanţată a ambianţei artistice a epocii şi, totodată, a mesajului cărţii, care încearcă să surprindă, dincolo de intriga poliţistă şi de posibilele poveşti de viaţă ale „celor de ieri”, modificările subtile care afectau societatea otomană la sfârşitul secolului al XVI-lea.

La fel ca şi literatura clasică otomană, miniatura turcă a început să se afirme din secolul al XIV-lea, fiind în mod evident înrâurită de miniatura persană, care se bucura de un binemeritat prestigiu în întreaga lume islamică. Miniatura turcă (otomană) avea să dezvăluie şi să valorifice treptat noi valenţe ale genului, după ce fusese precedată în Anatolia atât de stilurile uigur şi selgiukid, cât şi de stilul cristalizat în palatele suveranilor turcmeni din dinastiile Akkoyunlu (Cei-Cu-Oile-Albe) şi Karakoyunlu (Cei-Cu-Oile-Negre), numit îndeobşte „stilul turcmen”. Pictorii miniaturişti otomani din perioada timpurie sunt, în mare măsură, necunoscuţi, dat fiind faptul că nu obişnuiau să-şi semneze lucrările. În vremea lui Mehmet II Fatih, cuceritorul Constantinopolului[8], începe să se dezvolte arta portretului, în ciuda protestelor şi a tentativelor

7. Unde şahul safavid Abbas I avea să recucerească Tabrizul (1600).
8. Oraş care avea să devină, din 1485, capitala Imperiului Otoman.

teologilor de a limita acest fenomen, văzut ca o impietate din perspectiva islamului dogmatic. Pictorii care se angajează în această aventură, la solicitarea suveranului otoman, sunt, de altfel, în cea mai mare parte de origine străină (printre ei se numără Matteo di Pasti, originar din Rimini, Costanzio da Ferrara şi Gentile Bellini). Lor li se alătură însă şi pictori turci, precum Sinan Bey, trimişi la Veneţia pentru a studia tehnicile picturii occidentale şi pentru a pune mai apoi, la revenirea în ţară, bazele unei şcoli autohtone. Un prim pas către miniatura otomană, care urma să-şi croiască un drum propriu în deceniile următoare, se înregistrează în jurul anului 1500, în epoca sultanului Bayezit II Veli (1481-1512), prin intermediul unui manuscris semnat de Uzun Firdevsi sau Firdevsi-i Rumi. În acest manuscris, intitulat *Süleymanname*, „Cartea lui Solomon", sunt inserate două pagini de miniaturi care îi înfăţişează, în diverse ipostaze, pe regele Solomon şi pe regina din Saba. Chipul profetului Muhammad, plasat în fruntea uneia dintre paginile miniate, este, în schimb, disimulat de un văl. Miniaturile din volumul lui Uzun Firdevsi vădesc influenţe multiple (uigure, persane, dar şi europene), aşa cum se va întâmpla mai târziu cu aproape întreaga artă şi literatură otomană; în anumite privinţe, ele sunt mai rafinate decât miniaturile otomane de mai târziu, dar sunt încă departe de realismul specific secolelor următoare.

Şcoala otomană de pictură a dobândit un relief aparte după epoca lui Selim I (1512-1520), care a adus la Istanbul, după 1514, din expediţiile sale militare în est, pictori de la Damasc, dar mai cu seamă de la Tabriz şi Herat; aceştia din urmă au contribuit la consolidarea influenţei persane asupra miniaturii turceşti. Miniatura otomană s-a dezvoltat spectaculos în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, caracteristicile sale de fond fiind naturaleţea abordării şi efortul de individualizare a chipurilor umane. Acum s-au realizat biografii „oficiale" ale suveranilor otomani – gen în care a excelat îndeosebi Nakkaş Osman. Multe dintre manuscrisele miniate create în prima jumătate a secolului al XVI-lea elogiază marile fapte de arme care au dus la expansiunea imperiului în acest secol (de pildă, campania lui Soliman Magnificul în Ungaria, din 1543, şi expediţiile maritime conduse de Barbaros Hayreddin Paşa în bazinul mediteranean). Miniaturile inserate în aceste veritabile „jurnale de front" prezintă cu mare acribie traseul parcurs de trupele otomane, pe mare şi pe uscat, locurile de popas, marile centre urbane, peisajul; cromatica este plină de însufleţire, iar viziunea de

ansamblu a paginii, atent elaborată. Un interes cu totul aparte au stârnit mai târziu hărţile detaliate, despre care am putea afirma că particularizează „cărţile de campanie" otomane. Celebru, din acest punct de vedere, este „atlasul" (*Kitab-ı Bahriye*, „Cartea navigaţiei") realizat în 1525-1526 de Piri Re'is (m. 1554), mare amiral al flotei otomane, spre a-i fi dăruit, potrivit uzanţelor vremii, sultanului Süleyman I Kanuni (Soliman Magnificul). Opera cea mai răsunătoare din această perioadă este însă, fără îndoială, *Süleymanname*, „Cartea lui Soliman", consacrată domniei strălucitului suveran. Datând din 1558, acest manuscris, redactat în limba persană, este semnat de caligraful azer Ali bin Emir Bey din Şirvan. El cuprinde şaizeci şi nouă de miniaturi, care ilustrează principalele repere ale domniei şi existenţei lui Soliman: bătălii celebre, scene de vânătoare, momente din viaţa privată, petreceri grandioase. Realizate în diverse stiluri, de către maeştri miniaturişti proveniţi din mai multe zone ale spaţiului islamic, care întruchipau tot atâtea tradiţii, miniaturile din acest volum vădesc preocuparea pentru compoziţie, pentru culoare, dar şi pentru detaliu. Arta portretului înregistrează la rândul ei, în epoca la care ne referim, un pas în direcţia originalităţii, graţie lui Haydar Re'is, cunoscut sub pseudonimul Nigâri (m. 1572), ale cărui portrete, pictate pe fond întunecat, frapează prin singularitate şi îl diferenţiază net de alţi contemporani.

Nu mai puţin relevante pentru evoluţia miniaturii otomane în secolul al XVI-lea sunt şi cele douăzeci de miniaturi din „Suprema bucurie a campaniei de la Szigetvár" (*Nüzhetü'l Akbar der Sefer-i Sigetvar*), lucrare inspirată de ultima expediţie militară a lui Soliman Magnificul, soldată cu cucerirea fortăreţei Szigetvár. Aceeaşi tematică se regăseşte într-o „Carte a lui Süleyman" (*Süleymanname*) – numită şi „Cartea victoriei" (*Zafername*) –, care a fost compusă în 1579 de către Şahnameci Seyyid Lokman, în care sunt inserate douăzeci şi cinci de miniaturi şi care trece în revistă ultimii ani ai domniei lui Soliman Magnificul. Un alt manuscris bogat decorat din perioada menţionată (1581) este consacrat cuceririlor otomane patronate de Selim II (1566-1574): este vorba de „Cartea regală a lui Selim Han" (*Şahname-i Selim Han*), care cuprinde patruzeci şi trei de miniaturi şi al cărei text, în limba persană, este conceput de acelaşi Lokman bin Seyyid Hüseyin el-Aşuri el-Urmevi (Şahnameci Seyyid Lokman). Realizarea artistică a cărţii i se datorează lui Nakkaş Osman, care a colaborat, probabil, la realizarea ei cu

alți „artizani” din atelierul de pictură de la Topkapı, după cum se poate deduce din trăsăturile stilistice ușor diferite ale miniaturilor care o ilustrează. Cea de-a treia creație a lui Lokman, „Cartea șahului șahilor” (*Şahinşahname*), care numără nouăzeci și cinci de miniaturi, datează din anul 1591. Acest panegiric este alcătuit din două volume: primul dintre ele se referă la epoca lui Murat III – în care se plasează, reamintim, și acțiunea romanului lui Orhan Pamuk –, iar cel de-al doilea surprinde cele mai vestite campanii și bătălii purtate de otomani de-a lungul timpului.

O altă operă de amploare din același interval de excepțională concentrare artistică – operă datorată, din nou, lui Șahnameci Seyyid Lokman – este „Cartea harurilor” (*Hünername*); ilustrarea ei a fost asigurată tot de Nakkaș Osman și de discipolii săi. Cartea se constituie din două părți, care cuprind, în total, o sută patruzeci de miniaturi: *Hünername* I (1584) este o trecere în revistă a faptelor eroice săvârșite de sultanii otomani, de la ascensiunea la tron a fondatorului dinastiei, Osman Gazi (1280-1326), până la moartea lui Selim I (1520); *Hünername* II (1587) îi este consacrată în întregime lui Soliman Magnificul, care și-a pus amprenta asupra întregului secol al XVI-lea otoman. Un alt manuscris miniat de epocă la care fac frecvent aluzie personajele lui Orhan Pamuk și la a cărui desăvârșire și-au adus contribuția Nakkaș Osman și atelierul său de pictură este „Cartea ceremoniilor” (*Surname*), datând din 1582, care celebrează vestita ceremonie de circumcizie a prințului-moștenitor Mehmet și a fraților săi (patru sute treizeci și șapte de miniaturi). Miniaturile care ilustrează aceste veritabile capodopere se remarcă prin rafinament și prin aspectul foarte studiat al compoziției – particularitate care nu exclude însă inovațiile îndrăznețe, menite să confere imaginii un centru de greutate și, astfel, să focalizeze atenția privitorului. Se pune mare preț nu doar pe scenele în mișcare și pe cele colective, ci și pe acuratețea detaliului. Unele picturi ajung să ocupe una sau chiar două pagini, nemaifiind, prin urmare, o simplă anexă a textului, ci tinzând către o anumită autonomie artistică. Culorile, între care domină roșul, sunt vii, strălucitoare, optimiste, iar aurirea, generoasă, insuflând manuscriselor o măreție demnă de epoca în care au fost plăsmuite. În sensul sentimental, nostalgic în care le percepe autorul romanului – el însuși practicant al genului și admirator declarat al acestui „paradis pierdut” –, miniaturile lui Nakkaș Osman și ale discipolilor ori colaboratorilor săi reprezintă cântecul de lebădă al picturii, dar și al strălucitoarei perioade de

ascensiune otomane, al unui imperiu aflat la zenit care-şi poartă, în germene, propriul crepuscul.

Într-adevăr, din secolul al XVII-lea, declinul miniaturii, la fel ca şi cel al altor domenii artistice, precum şi al Imperiului Otoman însuşi, devine vizibil mai cu seamă la nivelul alcătuirii paginii şi al cromaticii. Dincolo de realizările ori inovaţiile unor maeştri celebri care, pe măsura trecerii timpului, devin din ce în ce mai mult pictori şi din ce în ce mai puţin miniaturişti, precum Ahmet Mustafa, cunoscut ca Nakşi (secolul al XVII-lea), sau Abdülcelil Vehbi, cunoscut ca Levni (secolul al XVIII-lea)[9], miniatura oboseşte, îşi pierde nimbul, căldura, avântul senin şi încrederea de odinioară, la fel cum se întâmplă şi cu mediile artistice în ale căror retorte se zămislea cândva.

După cum se vădeşte şi din disputele iscate în roman de ideea „amprentei personale" a miniaturistului, a asumării picturii ori chiar a stilului prin semnătură, miniaturile consemnau rareori numele autorului, cu atât mai mult cu cât statutul plăsmuitorului de imagini şi al imaginii înseşi era viu disputat în lumea islamică. Numele miniaturistului ori ale miniaturiştilor care-şi istoveau lumina ochilor în obscuritatea atelierelor figurează însă uneori pe paginile de început sau de sfârşit ale volumelor, atenuând oarecum misterul care-i înconjoară pe mânuitorii penelului ori ai condeiului. Identitatea miniaturiştilor care au ilustrat cărţi ori manuscrise cu un anumit ecou în epoca pe care o reprezentau poate fi dedusă, parţial, şi din documentele de arhivă; acestea din urmă îmbracă însă, de cele mai multe ori, aspectul unor simple consemnări ori înregistrări statistice, reci şi lapidare, care cu greu ar putea oferi o imagine asupra atmosferei de lucru din atelierele de pictură, asupra relaţiilor, disputelor, rivalităţilor dintre miniaturişti şi dintre şcolile din care proveneau, asupra îndoielilor, bucuriilor mărunte, trudei chinuitoare şi, mai ales, asupra singurătăţii fecunde în care se petrecea o parte însemnată din existenţa lor.

Ca şi în Occidentul medieval, miniaturiştii otomani făceau parte din branşa „meşteşugarilor" sau „artizanilor". „Artizanii" istanbulezi erau grupaţi cu predilecţie în jurul palatului Topkapı, fiind cunoscuţi sub numele de *ehl-i hıref hassa*. Printre membrii acestei comunităţi figurau

9. Cel mai însemnat reprezentant al perioadei cunoscute în istoria otomană sub numele de Epoca Lalelei şi patronată de sultanul Ahmet III (1703-1730).

arhitecţi, faianţari, pictori miniaturişti, muzicieni, poeţi, bijutieri, ţesători de covoare, spiţeri, erborişti, pielari şi legători în piele etc. Aceştia constituiau corporaţii în fruntea cărora se aflau cei mai reputaţi profesionişti. Artizanii erau meniţi să vină în întâmpinarea nevoilor sultanului şi ale curţii imperiale, dar şi să creeze opere care urmau să funcţioneze ca prototipuri pentru omologii lor din afara palatului. Breslele erau strict ierarhizate. Cei care erau acceptaţi în structurile lor deveneau sclavi personali ai sultanului (*kul*) şi erau remuneraţi din vistieria personală a acestuia; tot vistieria privată a suveranului asigura şi sumele necesare pentru procurarea materialelor. Comenzile de amploare, la fel ca şi lucrările de calitate excepţională erau recompensate prin sume suplimentare.

Atelierul artizanilor cărţii (*nakkaşhane*) era „nucleul fierbinte" al acestei vaste structuri. Motivele decorative create aici – care puteau să varieze mult de la o epocă la alta, în funcţie de influenţe şi mode – erau folosite şi de caligrafi, de legători, de specialiştii în textile ori în ceramică. Aici au fost plăsmuite cele mai însemnate opere din perioada otomană (creaţii literare, exemplare bogat ornamentate ale Coranului, „vieţi ale sultanilor", „vieţi ale sfinţilor" musulmani ori ale Profetului, „cărţi de campanie", cărţi populare traduse liber din limbile arabă şi persană). Miniaturiştii – chiar şi cei mai celebri – nu erau specializaţi doar în ornamentarea cărţilor, după cum se poate deduce şi din „vocile" unor personaje din romanul lui Orhan Pamuk; lor le revenea, în egală măsură, decorarea pereţilor, a cupolelor, a plafoanelor, a obiectelor de uz personal, a veselei etc.

Atelierul de pictură de la Topkapı a fost fondat de Fatih Sultan Mehmet care, la vremea respectivă, l-a numit în fruntea lui pe Baba Nakkaş, un pictor-decorator de origine uzbecă. Din sursele de epocă aflăm că artiştii lucrau la cel de-al doilea etaj al unei vechi biserici bizantine, cunoscută de turci sub numele de *Arslanhane*, „Casa cu lei", care se afla în spatele Sfintei Sofia – transformată în moschee după cucerirea Constantinopolului. Atelierul nu avea doar statutul unui spaţiu de lucru, ci era conceput ca o veritabilă şcoală de pictură, în buna tradiţie a meşteşugarilor de odinioară. Cea mai veche carte realizată aici datează din anul 1526. Membrii breslei erau plătiţi o dată la trei luni, iar plăţile, la fel ca şi lucrările realizate la comandă ori materialele utilizate, erau notate cu meticulozitate. Responsabilitatea supravegherii acestui corp profesional şi a administrării fondurilor destinate miniaturiştilor îi

revenea Mai-marelui vistiernicilor palatului. Dincolo de obligaţia principială de a-şi asuma stilul atelierului în care erau angajaţi – stil a cărui dominantă şi unitate era asigurată de Mai-marele miniaturiştilor, numit în funcţie după lungi deliberări –, cei care practicau această îndeletnicire şi, în mod deosebit, pictorii miniaturişti se bucurau de o anumită libertate de expresie, care le permitea nu doar să creeze ori să inoveze în limite rezonabile, potrivit propriilor disponibilităţi, ci şi să etaleze cu discreţie particularităţile şcolii de pictură în a cărei tradiţie se formaseră.

O parte dintre personajele romanului lui Orhan Pamuk sunt inspirate din realitate – fără a putea fi socotite, desigur, „replici perfecte" ale propriilor modele – şi şi-au pus existenţa în slujba atelierului imperial de la Topkapı, urmându-i, într-un fel sau altul, destinul. Biografiile lor, puţin sau chiar deloc cunoscute din izvoarele vremii, la fel ca şi sentimentele, atitudinile, dramele personale pe care li le atribuie scriitorul sunt, în mare măsură, rodul bogat al ficţiunii. În cuvintele plăsmuite cu fraternă şi nostalgică înţelegere pot stărui însă adevăruri pe care cu greu le-ar putea cuprinde o cronică obiectivă, riguros evenimenţială. Cel mai proeminent dintre personajele istorice cărora le dă glas Orhan Pamuk este, fără îndoială, Maestrul Osman (Nakkaş Osman)[10]; dincolo de faima care-l înconjoară, de numeroasele miniaturi care i se atribuie, de harul şi de perfecţionismul său demn de admiraţie, el rămâne însă un mare necunoscut sub aspect biografic. Nu mai puţin „reali" au fost Măslină (în realitate, Velican), care s-a numărat printre cei mai faimoşi auritori (*müzehhip*) din cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, şi Memi Cel Negru (Karamemi sau Kara Memi), al cărui nume real era Mehmet Çelebi; acesta din urmă a fost ucenicul pictorului Şah Kulu[11] şi a lucrat în atelierul palatului imperial de la Topkapı în perioada 1540-1566.

De mai multe informaţii dispunem cu privire la (Nakkaş) Hasan Paşa (în roman, Fluture) care, date fiind calităţile sale oficiale, este pomenit mai insistent în documentele de arhivă. Potrivit acestora, Nakkaş

10. În anul 1591, când se petrece acţiunea romanului, Nakkaş Osman lucra, probabil, la ilustrarea manuscrisului operei *Şahinşahname*, compusă de Şahnameci Seyyid Lokman şi dedicată parţial domniei lui Murat III.
11. Originar din Tabriz, acesta a fost numit în fruntea atelierului de pictură de la Topkapı odată cu ascensiunea la tron a lui Soliman Magnificul (1520), punând bazele unui nou stil decorativ cu puternice accente est-orientale, cunoscut sub numele de *saz*.

Hasan, care provenea din Şcoala palatului imperial (*Enderun Mektebi*), şi-a început activitatea în 1581, a ocupat mai multe demnităţi importante (mare comandant al ienicerilor, guvernator de provincie sau *beylerbeyi*, dar şi vizir) şi a murit în anul 1622. Mausoleul său se află la Istanbul, în zona Eyüp. Se ştie că a ilustrat – singur sau alături de alţi miniaturişti – un manuscris intitulat „Cartea regală a lui Mehmet III" (*Şahname-i Sultan Mehmet III*), care datează din 1596-1597 şi care cuprinde douăzeci şi una de miniaturi. Nakkaş Hasan a devenit Mai-mare al miniaturiştilor în epoca lui Mehmet III (1595-1603); se consideră că prin „prototipurile" pe care le-a creat, prin natura compoziţiei şi prin concepţia asupra culorii a influenţat de o manieră decisivă stilul miniaturii din epoca sa, asumându-şi cu succes postura de mentor – calitate în care i-a succedat oarecum, deşi neoficial, lui Nakkaş Osman (Maestrul Osman).

Atestaţi istoric, dar în mare măsură la fel de enigmatici în privinţa istoriilor lor personale, sunt şi alţi pictori miniaturişti pomeniţi de personajele lui Orhan Pamuk, în contextul referirilor la evoluţia miniaturii în lumea islamică: Lutfi din Buhara, Mir Musavvir, Mir Seyyid Ali, Miran Şah, Mirza Baba Imami din Tabriz, Nurullah Selim Çelebi, Sarı Ali, Şeyh Ali din Tabriz, Seyyit Mirek din Herat, Veli Cel Negru (Kara Veli) ori Siyavuş, vestitul „pictor de chipuri" din atelierul de pictură al şahului safavid Tahmasp, de la Tabriz.

SURSE BIBLIOGRAFICE

Artan, Tülay 2006 – „Arts and Architecture", în Suraiya N. Faroqhi (ed.), *The Cambridge History of Turkey. Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press, pp. 408-480.

Aslanapa, Oktay 1999 – „Osmanlı Minyatür Sanatı", în *Osmanlı* 11 (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, pp. 151-159.

Atbaş, Zeynep 2009 – „Illustrated Manuscripts in the Topkapı Palace Museum", în Gábor Ágoston and Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 270-273.

Ebel, Kathryn 2009 – „Illustrated Manuscripts and Miniature painting", în Gábor Ágoston and Bruce Masters (ed.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File, pp. 265-270.

Elmas, Hüseyin 1994 – „Osmanlı Dönemi Minyatür Sanatı'nın Kaynak ve Özellikleri", în *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3, pp. 249-256.

Erdoğan, Sinem 2009 – „The *Nakkaşhane*", în *Tarih* 1/1, pp. 37-69.

Faroqhi, Suraiya N. (ed.) 2006 – *The Cambridge History of Turkey. Volume 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Hitzel, Frédéric 2001 – *L'Empire ottoman. XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris: Les Belles Lettres.

Pamuk, Orhan 2006 – *Mă numesc Roşu* (traducere din limba turcă, note şi glosar: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Curtea Veche Publishing.

Parlar, Gülsün 2010 – „Türk Minyatür Resminde Hamam Kültürüne Dayalı Örnekler ve Batılılaşmaya Yönelik İlk Denemelerde Plastik Yaklaşımlar", în *Acta Turcica* 2/2, pp. 169-184.

Sertoğlu, Midhat 1958 – *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul: İskit Yayını.

Shaw, Stanford 1976 – *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. *Volume 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Tanındı, Zeren 1999 – „Osmanlı Döneminde Türk Minyatürü", în *Osmanlı* 11 (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, pp. 160-166.

Yurdaydın, Hüseyin G. 1963 – *Matrakçı Nasûh*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Zeren, Ebru M. / Sazak, Gözde 2011 – „Osmanlı Minyatürlerinde Kasaplık", în *Acta Turcica* 3/2, pp. 53-78.

*** *Osmanlı* 11 (ed. Güler Eren / Kemal Çiçek / Cem Oğuz), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

VIAŢA CA VIS, VISUL CA ROMAN

Despre *Atlasul continentelor înceţoşate* de İhsan Oktay Anar

Acţiunea romanului *Atlasul continentelor înceţoşate*[1] de İhsan Oktay Anar[2] se petrece, potrivit precizării cuprinse în chiar primele sale rânduri, „la 7079 de ani de la Facerea Lumii, la 1681 de ani de la venirea lui Iisus Mesia şi la 1092 de la împlinirea hegirei[3]", într-un „oraş faimos prin zarva sa, care se numea Konstantiniye" (*ACI* 2009: 11) – ne aflăm, aşadar, la sfârşitul secolului al XVII-lea, în acel „buric al lumii"[4] numit Constantinopol sau, în registru popular, Istanbul.

Datarea şi localizarea scrupuloasă, la fel ca şi alte convenţii de autentificare, aflate printre strategiile recurente ale scriitorului, par să sugereze că acesta din urmă intenţionează să urmeze principiile narative ale romanului clasic, propunându-ne, poate, un roman istoric[5]. Nimic mai fals, căci aşteptările cititorului, prins în năvodul unui imbroglio aproape

1. Evocat mai departe prin sigla *ACI*. Titlul original al romanului, apărut în anul 1995, este *Puslu Kıtalar Atlası*.
2. Scriitor turc contemporan, născut în anul 1960, la Yozgat. A publicat până în prezent şapte romane (*Puslu Kıtalar Atlası*, „Atlasul continentelor înceţoşate", 1995; *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii", 1996; *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, „Poveştile lui Efrâsiyâb", 1997; *Amat*, 2005; *Suskunlar*, „Taciturnii", 2007; *Yedinci Gün*, „Ziua a şaptea", 2012 şi *Galîz Kahraman*, „Eroul mitocan", 2014), care s-au bucurat de vânzări record în Turcia.
3. Strămutarea profetului Muhammad de la Mecca la Medina, survenită în anul 622, care urma să devină primul an al calendarului islamic.
4. Sau, dacă ar fi să folosim un termen islamic cu multiple conotaţii, *'umm al-qurā*, „mamă a oraşelor".
5. Într-un interviu acordat lui Ali Pektaş în anul 2009, İhsan Oktay Anar afirmă, nu fără ironie, că Istanbulul la care se referă el este Istanbulul secolului al XVII-lea, însă „nimeni dintre cei aflaţi azi în viaţă n-a văzut acel Istanbul".

fără ieşire, sunt permanent contrariate de astuţiosul şi nu mai puţin ludicul autor. Unii comentatori ai operei lui Anar (Özbek 2011) remarcă, nu fără oarecare îndreptăţire, că precizarea iniţială a timpului şi locului acţiunii este specifică povestirilor populare, îndeosebi stilului practicat de povestitorii de tip *meddah*; asumarea făţişă a acestui stil pare a fi confirmată şi de însuşirea altor procedee specifice literaturii populare, printre care tehnica „povestirii în ramă", naraţiunile paralele, care avansează simultan, sfârşind prin a se intersecta într-un anumit punct, unele modalităţi de localizare temporală, exprimate prin formule precum „cândva", „odinioară", „înainte vreme", „într-o zi", „la cel de-al treilea cântat al cocoşului" etc., prevalenţa elementului fantastic, cvasiabsenţa dialogului, intervenţia naratorului în acţiune, aprecierile de natură personală şi judecăţile morale la adresa personajelor, limbajul colocvial, presărat cu vocabule ori sintagme specifice registrului familiar sau chiar argotic. Alţi exegeţi (Karlıdağ 2012) vorbesc mai degrabă de o imitare a stilului popular prin vocabularul colorat, expresiv, cu accente neaoşe, prin strategia „povestirii în ramă", prin modalitatea de realizare a descrierilor şi de portretizare a personajelor, dar şi prin numele atribuite acestora; Esra Karlıdağ pune însă aceste trăsături stilistice mai degrabă pe seama postmodernismului şi a intertextualităţii sale intrinseci, care justifică aluziile la diverse „cărţi din vechime", citatele sau parafrazele după texte sacre de origini foarte variate, aluziile mitologice, trimiterile la basme ori la legende arhicunoscute, dar şi la scriitori ori opere fictive, precum şi recurenţa anumitor nume atribuite personajelor – adesea, nume vechi, cu rezonanţe multiple, precum Davut (David), Efrâsiyâb (Afrāsiyāb), Eflâtun (Platon), Süleymân (Solomon) etc.

Trăsăturile stilistice amintite mai sus se regăsesc din plin în *Atlasul continentelor înceţoşate*, primul roman al lui Anar. Apelând la o limbă deconcertantă, care îmbină registrul livresc cu cel colocvial, dar şi cu cel argotic, ca să nu mai vorbim de turca otomană şi de cea populară, romanul aduce cu un ghem de „poveşti", care se cuprind una în cealaltă şi care lasă impresia că s-ar putea multiplica la infinit, după reguli misterioase, a căror noimă ne scapă (le-am putea asemăna, din acest punct de vedere, cu enigmaticele şi controversatele structuri fractale). Formula de „poveste în poveste", de esenţă populară, conjugată cu metanaraţiunea, de inspiraţie postmodernă, se vădeşte a fi la fel de derutantă ca şi finalitatea demersului, aşa încât, la sfârşitul „enigmei", piesele minunat

smălţuite ale mozaicului par să rămână răzleţe, asemenea unor corpuri cereşti plutind în derivă prin spaţiu. Cititorul contrariat este tentat, aşadar, să reia lectura, mai atent, de această dată, la detalii trecute iniţial cu vederea[6]. Acum va remarca poate, cu acea acuitate a lectorului avizat, „păţit", o sumedenie de referinţe culturale mai mult sau mai puţin transparente, care-l trimit la polifoniile inconfundabile ale postmodernismului, cu nelipsita sa tuşă ironică şi cu acel remarcabil sentiment de *déjà-vu, déjà entendu, déjà vécu, mais jamais pareil*. Dincolo de paralelismele cu literatura populară, romanul lui İhsan Oktay Anar abundă în teme şi motive larg răspândite în literatura universală, precum motivul lumii ca vis, motivul hermafroditului, al androginului, motivul oglinzii ori motivul cunoaşterii luciferice; lor li se adaugă motive specifice imaginarului islamic, precum cel al lui Mahdi, personaj eschatologic cu multiple faţete şi reprezentări în spaţiul de referinţă. Toate aceste teme şi motive se întrepătrund cu dezinvoltura, coerenţa internă şi, într-un fel, „autarhia stilistică" a lui İhsan Oktay Anar.

Falsul roman istoric al lui Anar se vădeşte a fi, în cele din urmă, o naraţiune fantastică – un gen de *fantasy* istoric, cu parfum şi picanterii locale, dezvoltat în jurul motivului visului, motivul-cheie al romanului; acesta este abordat din perspective multiple, lui datorându-i-se, de fapt, structura labirintică a cărţii. Visătorul prin excelenţă este Ihsan Efendi cel Lung, *alter ego* al autorului[7], al cărui ţel este să plăsmuiască o hartă a lumii, o *mapamundi*, prin simpla putere a visului şi a facultăţii

6. De pildă, la misteriosul paratext, care se compune dintr-o dedicaţie în limba latină şi dintr-un *motto*. Dedicaţia („Pentru N. Y. / *Novae Fulguri*") este însoţită de câteva versuri în limba latină, extrase din *Carmina Burana* de Carl Orff (partea a III-a, *Cour d'amours* / *Circa mea pectora*): *Tui lucent oculi/sicut solis radii/sicut splendor fulguris/lucem donat tenebris*. *Motto*-ul este alcătuit din două citate veterotestamentare: „El întinde miazănoaptea asupra golului şi spânzură pământul pe nimic." (Iov, 26:7) şi „Cum ai căzut din cer, Luceafăr strălucitor, fiu al zorilor! Cum ai fost doborât la pământ, tu, biruitorul neamurilor! Tu ziceai în inima ta: «Mă voi sui în cer, îmi voi ridica scaunul de domnie mai presus de stelele lui Dumnezeu; voi şedea pe muntele adunării dumnezeilor, la capătul miazănoaptei; mă voi sui pe vârful norilor, voi fi ca Cel Prea Înalt.»" (Isaia, 14:12-14).
7. După cum vom vedea, acesta apare în trei dintre cele şase romane ale lui Anar (*Puslu Kıtalar Atlası*, „Atlasul continentelor înceţoşate", *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii", şi *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, „Poveştile lui Efrâsiyâb").

imaginative[8]. Universul său calm, previzibil, este tulburat de lectura unei cărți frânce care, deși tradusă într-un limbaj frust, lipsit de adecvare conceptuală, îi provoacă o neașteptată dilemă, ba chiar criză identitară. Autorul misterioasei scrieri este un anume Rendekâr – transpunere autohtonă a numelui filosofului și savantului francez René Descartes (1596-1650)[9]. Opera cea mai celebră a acestuia, *Discursul asupra metodei*, apăruse în anul 1637, așadar cu 43 de ani înainte, ceea ce sugerează că Ihsan Efendi și Descartes sunt, oarecum, contemporani. Lectura lucrării lui Rendekâr îl cufundă pe Ihsan Efendi într-o meditație profundă asupra rosturilor propriei vieți, căci se pomenește confruntat cu un necunoscut care transformă îndoiala în metodă de cunoaștere[10], așa

8. „Ihsan Efendi cel Lung, care-și pusese-n minte să alcătuiască o hartă a lumii, urmărea să descopere noi continente fără a se clinti din loc, spre deosebire de alți exploratori, care osteneau în aceeași privință. Socotea că găsise o cale de a realiza acest lucru care, la prima vedere, părea cu neputință de înfăptuit: se știa că visele constituiau un semn al faptului că, în timpul somnului, sufletul se desprindea de trup și umbla prin felurite locuri; de vreme ce, în timpul somnului, sufletul se desprindea de trup și rătăcea de pe un meleag pe altul, era absurd ca trupul să se urnească din loc și să rătăcească, cu infinită trudă, prin locurile în care putea ajunge, de fapt, sufletul. Prin urmare, nu era nevoie să pornească la drum, pe mare, asemenea celorlalți exploratori. Potrivit metodei sale, pentru a vedea continentele nedescoperite încă era suficient să bea niște sirop de somn și să se culce, ca să aibă viziuni ori să viseze. Nu se poate spune însă că această metodă nu-și avea neajunsurile ei. Pentru că se întâmpla adeseori să aibă aceleași vise, iar sufletul său lâncezea prin locuri lipsite de interes, ca, de exemplu, un puț în deșert, odăile de la Coloana Arsă unde înnoptau becherii și stâncile pe care cântau sirenele, iar lucrurile acestea nu făceau decât să amâne fără rost plămădirea atlasului pe care-l plănuia." (*ACI* 2009: 49-50)
9. Nu putem decât să ne imaginăm numele acestuia, scris cu slove arabe.
10. Iată pasajul-cheie din cartea lui Descartes: „În sfârșit, ținând seama de faptul că toate gândurile care ne vin când suntem treji ne pot veni și când dormim, fără să existe vreunul care să fie atunci adevărat, presupusei că toate lucrurile care-mi veniseră vreodată în minte nu sunt mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar curând după aceea îmi dădui seama că, în timp ce gândeam astfel, că adică totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu care o gândeam să fiu ceva. Și observând că acest adevăr «cuget deci exist» era atât de temeinic și de sigur încât toate presupunerile scepticilor, chiar și cele mai extravagante, nu erau în stare să-l clatine, găsii că pot să-l primesc fără rezerve ca întâiul principiu al filozofiei pe care o căutam. Apoi, examinând cu

cum procedează şi el cu visul. Descartes îşi deduce existenţa din faptul că gândeşte (*je pense, donc je suis*), în vreme ce Ihsan Efendi îşi deduce existenţa din experienţa visului cultivat metodic, „cu şart"; acesta devine nu doar o modalitate de cunoaştere, ci şi unica realitate „reală". Maniera sa de cunoaştere ar putea fi sintetizată prin formula: „De vreme ce visez, ştiu că exist, căci atâta vreme cât există visul, există în mod necesar şi cineva care visează." Raţionalismul cartezian este înlocuit, în cazul său, cu evaziunea onirică ridicată la rangul de principiu în acţiune; Descartes denunţa însă aspectul falacios al viselor, primejdioase îndeosebi datorită gradului lor de similitudine cu realitatea, a aspectului lor de *mimesis*. Dincolo de cele două metode, care par să sugereze, în termenii convenţionali ai „orientalismului tradiţional", formula occidentală *vs* formula orientală a cunoaşterii, dilema ontologică a lui Ihsan Efendi rămâne fără răspuns: „Visez – cugetă el. – N-am cum să mă îndoiesc că visez. Visez, aşadar *exist*. Exist, dar cine sunt eu?" (*ACI* 2009: 51). Eroul alunecă astfel în metafizică, punându-şi întrebări asupra naturii realităţii şi cugetând că somnul nu reprezintă decât o formă de trezie, ceea ce înseamnă că visele oglindesc realitatea obiectivă şi că, pe de altă parte, cele două stări, cea de veghe şi cea de somn, sunt rodul unei false

---

> atenţie ceea ce eram, am văzut că puteam presupune că nu am niciun corp şi că nu este pe lume niciun colţ unde să exist, dar că, pentru aceasta, nu puteam crede că eu nu exist deloc; dimpotrivă, din simplul fapt că mă îndoiam de adevărul altor lucruri, urma în mod foarte evident şi foarte sigur că exist; din contră, dacă aş fi încetat o clipă a cugeta, n-aveam niciun motiv să cred că am existat, chiar dacă tot restul din ceea ce-mi închipuisem vreodată ar fi fost adevărat. De aici trăsei concluzia că sunt o substanţă a cărei esenţă şi natură este de a cugeta şi care, pentru a exista, nu are nevoie de niciun loc, nici nu depinde de vreun lucru material; aşa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp şi mai uşor de cunoscut decât corpul. Chiar dacă acesta (corpul) n-ar exista deloc, sufletul ar rămâne tot ceea ce este. După aceasta, căutai să aflu în general ce este necesar unui postulat ca să fie adevărat şi sigur: căci, deoarece găsisem un astfel de postulat, mă gândii că trebuie, de asemenea, să ştiu în ce constă certitudinea lui. Şi, observând că în *je pense donc je suis* nu există nimic să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exişti, găsii că pot lua drept regulă generală faptul că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sunt toate adevărate; numai că există oarecare greutate în a observa bine care sunt acelea pe care le concepem distinct." (Descartes 1999: 36-38)

taxonomii. Deşi dovedesc existenţa subiectului care observă realitatea sau care visează, ambele rămân sterile sau, cel puţin, nesatisfăcătoare când se pune problema elucidării esenţei sau a naturii aceluiaşi subiect. Spre deosebire de Descartes, care ajunge, pe calea raţionamentului, la concluzia existenţei lui Dumnezeu[11], Ihsan Efendi nu se raportează deloc la transcendent – nu vede, cu alte cuvinte, rezolvarea dilemei în ideea de transcendenţă. În intervenţia sa finală îşi numeşte opera (evocată până atunci sub diverse forme, precum *Atlasul Lumii*, „atlas de vise”, *Atlasul continentelor înceţoşate*) *„Atlas Vacui* – Atlasul Vidului, din care am plăsmuit vise”; putem deduce de aici că visele sale îşi trag substanţa din nefiinţă, că sfârşitul viselor se asociază cu instaurarea/restaurarea neantului şi că lumea, care sfidează neantul, are consistenţa visului. La sfârşitul cărţii, a cărei construcţie fragmentară trimite la natura deconcertantă, iluzorie a visului, asupra lumii domneşte întunericul – un întuneric ce aminteşte de „momentul iniţial” al creaţiei, în care nimic nu este încă zămislit, pentru că totul aşteaptă să se nască.

Să revenim însă la experienţele onirice ale lui Ihsan Efendi, care stau la baza metodei sale experimentale. Ihsan Efendi nu se îndoieşte de faptul că visează, aşa cum Descartes nu se îndoieşte de faptul că gândeşte;

11. „În sfârşit, dacă după argumentele pe care le-am adus mai există oameni care nu sunt destul de convinşi de existenţa lui Dumnezeu şi a sufletului lor, să ştie ei că toate celelalte lucruri de care se cred mai siguri, cum spre exemplu că au un corp sau că există aştri şi un pământ sau alte lucruri asemănătoare, sunt mai puţin sigure: căci, precum, cu privire la aceste lucruri, ai o siguranţă morală atât de mare încât numai nebun de-ai fi te-ai mai putea îndoi (de ele), tot astfel numai cine este fără judecată nu mai poate avea siguranţă când este vorba de certitudini metafizice. În acelaşi fel, în somn poţi să-ţi închipui că ai alt corp, că vezi alţi aştri şi un alt pământ, fără să existe ceva din toate acestea. Căci, de unde ştim că acele gânduri care ne vin în vis sunt mai neadevărate decât celelalte, mai ales că adesea ele sunt tot atât de vii şi de precise. Să studieze cele mai bune minţi, cât le-ar plăcea aceste lucruri, eu nu cred că vor putea da vreo explicaţie care să fie suficientă pentru a ne scoate din această îndoială, dacă ei nu presupun existenţa lui Dumnezeu. Căci, întâi şi întâi, chiar acest adevăr pe care adineauri l-am luat drept regulă, cum că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sunt toate adevărate, nu este sigur decât întrucât Dumnezeu există, că El este o fiinţă perfectă şi că tot ce există în noi vine de la El. De aici urmează că ideile sau noţiunile noastre, fiind lucruri reale şi venind de la Dumnezeu, în tot ce constituie claritatea şi distincţia lor nu pot fi decât adevărate.” (Descartes 1999: 42-43)

ceea ce îl preocupă însă pe Ihsan Efendi, care acceptă, în mod evident, la fel ca Descartes, ideea dualităţii suflet-corp, este, aşa cum am avut prilejul să constatăm, identitatea „substanţei" care visează. La originea viselor sale se află chiar această preocupare căci, în căutare de răspunsuri, Ihsan Efendi apelează la propria-i metodă de „investigaţie", care presupune inducerea somnului, asociat cu visul sau visele, creditate cu rolul de instrument euristic. Redăm mai jos unul dintre visele lui Ihsan Efendi, profund grăitor pentru natura căutărilor sale:

> S-a visat într-un deşert fără fruntarii. Parcă se târa pe nisip de săptămâni de zile. A desluşit, la poalele unei dune, un mic lac şi s-a repezit într-acolo, ca să-şi astâmpere setea. Numai că nu era vorba de un ochi de apă, ci de o oglindă. Alături de ea se afla un tigru care sorbea oglinda lichăind, de parcă ar fi fost vorba de apă, şi, pe de altă parte, se uita la el cu coada ochiului. Era limpede că, după ce avea să-şi potolească setea, era decis să-şi ostoiască şi foamea. Ihsan Efendi cel Lung nu s-a înspăimântat căci, în mod limpede, era vorba de un vis. A îngenuncheat, s-a privit în oglindă şi, în loc să se vadă pe sine răsfrânt de-a-ndoaselea, a văzut chipul fiului său, Bünyamin. Şi-a spus în sinea sa: „Visez. N-am cum să mă îndoiesc că visez. Visez, aşadar *exist*. Exist, dar cine sunt eu?" (*ACI* 2009: 50-51)

Visul relatat mai sus reflectă sentimentul de incertitudine identitară al personajului, a cărui tipologie aminteşte de unul dintre eroii lui Orhan Pamuk – Hogea, din romanul *Fortăreaţa albă* (1985). Nesiguranţa şi interogaţiile identitare ale acestuia din urmă survin în momentul confruntării cu mentalitatea frâncă, întrupată de un veneţian, la sfârşitul aceluiaşi dilematic secol al XVII-lea otoman în care îşi plasează acţiunea şi İhsan Oktay Anar.

Deşertul în care se visează Ihsan Efendi este un vechi simbol al însingurării spirituale şi morale, în timp ce oglinda este asociată, de regulă, cu adevărul, sinceritatea, conţinutul inimii şi al conştiinţei. Numeroase tradiţii de gândire, precum cea precreştină (Platon, Plotin), cea creştină sau cea islamică, mai cu seamă sufită, văd în oglindă un simbol al sufletului. Simbolul este amplificat, în cazul de faţă, de asocierea oglinzii cu apa, care trimite la psihismul adânc, la inconştient: „Cine priveşte în oglinda apei îşi vede mai întâi propria imagine. Cine se îndreaptă spre sine însuşi riscă să se întâlnească cu sine însuşi. Oglinda nu linguşeşte, ea reflectă cu fidelitate pe cel care se uită în ea, acel chip pe care

nu-l arătăm niciodată lumii, pentru că îl ascundem cu ajutorul personei[12] – masca noastră de actori. Oglinda însă se află dincolo de mască şi arată adevăratul chip." (Jung 1994: 58) Aşadar, cel ce se priveşte în apă sau în oglindă îşi vede propriul chip; Ihsan Efendi îl vede însă pe Bünyamin, fiul său. Oare adevăratul chip al lui Ihsan Efendi, ca să folosim expresia lui Jung, să fie chiar plămada sa, Bünyamin? Cum oglinda din vis nu este o oglindă profetică, nu putem deduce decât că Ihsan Efendi este chiar Bünyamin. Cu alte cuvinte, subiectul visului se proiectează în altă persoane, se alienează, aşa cum vom constata că procedează şi scriitorul cu Ihsan Efendi, *alter ego*-ul său. Oare Bünyamin este o „mască", o *persona*? Şi, pe de altă parte, această substituţie funcţionează în ambele sensuri – cu alte cuvinte, Bünyamin este Ihsan Efendi? Episodul de mai sus, plasat în prima parte a romanului, rămâne destul de confuz. Confuzia este amplificată de alte remarci ale lui Ihsan Efendi, adresate lui Bünyamin: „Chiar dacă totul se mărgineşte la mine şi la gândurile mele, viaţa pe lumea asta este plăcută. Tu! Fiule! Tu nu eşti decât un vis, o plăsmuire a minţii mele. În clipa asta mă atingi. Eu însă nu te pot atinge. Căci este cu putinţă, oare, să atingi visele?" (*ACI* 2009: 145), sau „crede-mă că tot ceea ce vezi şi auzi, totul, se alcătuieşte din visele bietului tău părinte!" (*ACI* 2009: 269), sau „iubitul meu fiu, care nu eşti decât un vis în închipuirea mea" (*ACI* 2009: 270), sau „mi-aş fi dorit foarte mult să-ţi fiu tată cu adevărat, să te mângâi pe păr, să te sărut. Dar e, oare, cu putinţă să atingi visele? [...] Rămâi cu bine, fiule! Rămâi cu bine, iubitul, unicul meu vis!" (*ACI* 2009: 270-271).

Ni se sugerează, am spune, că Bünyamin este de aceeaşi natură cu celelalte vise ale lui Ihsan Efendi, că nu este altceva decât manifestarea unui „vis instrumental", menit să-i dezvăluie acestuia natura lumii, căci, în mod limpede, cel care visează se cufundă în propriile profunzimi; el trebuie pus, prin urmare, în legătură cu „sinele" în căutarea căruia se află Ihsan Efendi.

Să remarcăm, totodată, că lacul din visul lui Ihsan Efendi se află la poalele unei dune, aşadar într-o vale. Or, afirmă C. G. Jung, „lacul din vale este inconştientul care se află într-un fel sub conştiinţă, motiv pentru care a fost adesea denumit «subconştient», de multe ori cu sensul peiorativ de conştiinţă inferioară". Apa este „spiritul văii", dragonul de

12. În accepţiunea lui Jung, o dimensiune colectivă a personalităţii individuale, care mai degrabă disimulează decât dezvăluie personalitatea individului.

apă al lui Tao, a cărui natură este asemănătoare apei, un Yang preluat de un Yin. De aceea, apa înseamnă, din punct de vedere psihologic, spirit care a devenit inconştient." (Jung 1954: 56). Adăugăm un alt topos străvechi, cel al „drumului apei, care merge întotdeauna în jos şi trebuie parcurs de cel care vrea să recupereze comoara" (Jung 1994: 55) – „recuperator" identificabil, în cazul de faţă, cu Ihsan Efendi, aflat în căutarea sinelui.

Nu putem să nu constatăm că „instrumentul" întruchipat de Bünyamin dobândeşte, la fel ca orice vis, o anumită doză de imprevizibil, ba chiar de autonomie, indispensabilă misiunii exploratorii care-i este încredinţată. Aşa se face că Bünyamin este, la rândul lui, bântuit de vise – tulburi, confuze, adeseori obsesive. Aventurile sale onirice presupun experienţe de decorporalizare şi, în cele mai multe cazuri, sunt premonitorii, dacă nu cumva generează, de fapt, experienţele sale de mai târziu. Iată câteva exemple în acest sens:

> Bünyamin îi visase din nou. Ienicerii, îmbrăcaţi în cămăşi de zale demult ruginite, se îndreptau într-o direcţie necunoscută, înaintând printr-un soi de negură, cu făclii în mâini. Îşi coborâseră apărătorile de nas ale coifurilor şi îşi acoperiseră chipurile cu văluri de fier. Aveau scuturile sfoiegite şi săbiile, iataganele ruginite. (*ACI* 2009: 18)
>
> Noaptea i-a visat iar pe ienicerii aceia misterioşi. (*ACI* 2009: 79)
>
> Odată cufundat în somn, Bünyamin i-a visat pe ienicerii aceia care înaintau printr-un soi de negură, cu armurile ruginite şi scuturile sfoiegite. Rătăceau tăcuţi printr-un spaţiu fără niciun fel de repere, unde nu mai existau dreapta şi stânga, nordul şi sudul – poate pe sub pământ –, în căutarea unei comori. Comoara îi atrăgea ca un magnet dar, cum n-aveau busolă, nu puteau să-şi dea seama de unde venea forţa aceea. Ceea ce căutau ei se afla pretutindeni şi nicăieri. Cine ştie, poate că erau ispitiţi tocmai de negura prin care păşeau. (*ACI* 2009: 90)

Unul dintre visele lui Bünyamin sugerează destul de plastic o „descindere" în lumea infernală, tenebroasă, obscură a sufletului, pândită de forţe telurice, malefice,:

> Bünyamin visa. Înainta pe sub pământ alături de Vardapet, săpând tunele. Deşi se găseau la cine ştie câte caturi sub pământ, părea că pereţii galeriilor nu erau făuriţi din ţărână, ci din negură. Pe măsură ce izbeau în pereţi cu lopeţile, pământul se preschimba într-un fum negru ca smoala, iar pâcla aceea le învăluia picioarele de la genunchi în jos. [...]. Când, la un

> moment dat, au aflat o peşteră în care, din pricina pereţilor de metal, până şi cea mai măruntă şoaptă se preschimba în tunet, au rămas încremeniţi locului: sub stalactitele şi pe stalagmitele acesteia se găsea o corabie gigantică, ale cărei scânduri putreziseră de mult. Au pătruns în pântecul ei şi au văzut scheletele a tot soiul de animale – câte-un mascul şi câte-o femelă din fiecare –, aşa încât i-a cuprins spaima. Au urcat pe punte, copleşiţi de groază, iar lui Bünyamin i-a îngheţat sângele în vine: din pereţii acesteia răzbăteau, ca şi cum ar fi străpuns o perdea de ceaţă, ieniceri înveşmântaţi în armuri ruginite şi cu chipurile acoperite de văluri de fier. [...] Au coborât sub pământ fără istov şi au ajuns la peştera cu magnet, lăsând în urmă vulcani noroioşi în care se scăldau ginni, râuri de plumb topit, vapori de sulf care ţâşneau din felurite deschizături. Acela era locul spre care arătau toate busolele. Înlemniseră de spaimă. Pentru că pereţii cu magnet erau măturaţi de flăcări negre, iar în peşteră se zbăteau în chinuri toate păcatele trecutului şi ale viitorului. Era cel din urmă abis la care puteau răzbate. [...]. În vreme ce se îndreptau spre lumina zilei, au dat peste comori păzite de balauri, peste ouă pietrificate de bestii, peste rămăşiţele tuturor dobitoacelor care se săvârşiseră vreodată din viaţă. Au străbătut filoane de aur, au văzut smaralde, rubine, diamante, lapislazuli şi multe feluri de cristale. Au privit indiferenţi leşuri de regi care-şi dormeau somnul de veci purtând coroane cu giuvaieruri şi armuri de aur, schelete blestemate ţintuite în lanţuri, strigoi adormiţi, cu ţăruşi bătuţi în piept, trupuri descărnăţânate şi capete retezate. Au ascultat, în chip de avertisment, gemetele morţilor aflaţi în amarnică suferinţă. (*ACI* 2009: 96-97)

Dar Bünyamin face parte din „visul" lui Ihsan Efendi, care nu îl izvodeşte însă doar pe Bünyamin, ci creează întreaga lume, aidoma unui vis demiurgic; la rândul ei, lumea pare să nu existe decât în măsura în care există în visele şi gândurile sale. „Jocul de-a visul" devine, de fapt, „jocul de-a creaţia", avându-şi corespondentul în lumea ficţională a lui Anar. Este adus, astfel, implicit în discuţie statutul ficţiunii şi al autorului, prin aceeaşi raportare la vis şi la geneza acestuia, aşa încât corespondenţa între Ihsan Efendi cel Lung, *alter ego* sau, cel puţin, ipostază virtuală a autorului, şi İhsan Oktay Anar, sugerată în mai multe rânduri, este de natură să desluşească, prin ricoşeu, sintaxa cărţii:

> N-am izbutit însă să lămuresc o seamă de chestiuni privitoare la persoana mea. Rendekâr deduce că există din faptul că gândeşte. Şi eu gândesc, prin urmare exist, dar cine sunt eu? Ihsan Efendi cel Lung, care locuieşte în Galata, în vecinătatea Hanului Velarilor, sau bărbatul melancolic

> şi dezorientat care va locui, de pildă, la Izmir, peste exact trei sute opt ani?[13] Care dintre noi este vis şi care, realitate? Cuget, aşadar exist. Cuget la un bărbat care cugetă şi îmi închipui că el ştie despre sine că face acest lucru. Bărbatul acesta deduce că există din însuşi faptul că gândeşte. Iar eu ştiu că judecata lui este corectă, pentru că el este visul meu. Cred că bărbatul acesta, care susţine, pe bună dreptate, că există mă visează pe mine. Prin urmare, cineva, o persoană reală, mă visează pe mine. El este real, în vreme ce eu sunt un vis. (*ACI* 2009: 270)

Autorul este, într-un fel sau altul, mereu prezent în trama cărţii – îşi secondează sau chiar supraveghează discret personajele, deghizat în veşmintele epocii. Se strecoară, de exemplu, sub trăsăturile „dublului său", Ihsan Efendi cel Lung, visătorul cu metodă: „Bărbatul acela cu ochii traşi spre tâmple, cu pomeţi ascuţiţi şi cu mustaţa rară era tatăl lui Bünyamin. Avea acelaşi nume ca şi unchiul său: i se spunea Ihsan Efendi cel Lung, din pricina staturii sale." (*ACI* 2009: 20) Negustorul din ultima „poveste" a romanului se petrece cu el în vis, descriindu-l ca pe un bărbat „înalt de stat, cu ochii traşi spre tâmple şi pomeţii ieşiţi în afară"[14]; bărbatul din vis veghează somnul unui alt bărbat, închipuit chiar de el (Ihsan Efendi cel Lung), aşternându-i visele într-un catastif, spre a plăsmui mai apoi o carte. Indiscreţia negustorului, care-şi depăşeşte statutul de personaj şi se insinuează în intimitatea autorului, încălcând astfel graniţele ficţiunii, este pedepsită prin privarea de somn şi, prin urmare, de vise.

Ihsan Efendi ce Lung nu este însă singurul „Ihsan" din *Atlasul continentelor înceţoşate*; el este secondat de Ihsan Arabul, un aventurier de factură romantică, pe care Ihsan Efendi îl caracterizează, în epistola finală adresată lui Bünyamin, după cum urmează: „Ihsan Arabul, unchiul tău, haimanaua aceea plină de măreţie, era un om care trasa hărţile adevăratei lumi – cea în care un fricos ca mine, care cunoştea vidul şi întunericul, se sfia până şi să păşească. A murit cu ani în urmă, dar hohotul lui continuă să-mi stăruie în ureche, iar imaginea lui, în minte. De ce l-am visat? Poate că am dorit ca tu, unicul meu fiu, să-l cunoşti; atât şi

13. Aluzie la İhsan Oktay Anar, al cărui roman, încheiat în anul 1992, urma să apară în 1995; reamintim că acţiunea acestuia debutează în anul 1681.
14. Autorul (sau Ihsan Efendi cel Lung?) este evocat şi în alte pasaje, cu aproximativ aceleaşi cuvinte; de pildă, „un bărbat înalt, cu ochii traşi spre tâmple, care purta o carte sub braţ" (*ACI* 2009: 39).

nimic mai mult!" (*ACI* 2009: 269). Ihsan Arabul are însă un model cel puţin neaşteptat căci, după cum afirmă İhsan Oktay Anar într-unul dintre foarte rarele sale interviuri (cel acordat lui Kürşad Oğuz în septembrie 2012), personajul i-a fost inspirat de fratele mamei sale, căruia îi datorează, de altfel, şi numele, aşa cum şi autorul îi datorează numele său; potrivit lui Anar, „adevăratul Ihsan" era cândva celebru în cartierul istanbulez Kocamustafapaşa – scriitorul nu precizează însă cărui fapt i se datora faima sa. Să fi fost un „zurbagiu", de felul lui Ihsan Arabul? Istorioara relatată mai sus ne duce, o dată în plus, cu gândul la faptul că Ihsan Efendi cel Lung, care poartă numele unchiului său, Ihsan Arabul, *este*, de fapt, İhsan Oktay Anar, care poartă numele unchiului său din Kocamustafapaşa...

Să mai precizăm că, în cheia ludică şi adeseori autoironică cu care şi-a obişnuit cititorii, İhsan Oktay Anar se insinuează, prin intermediul *alter ego*-ului său, şi în trama altor două romane care-i poartă semnătura: *Kitab-ül Hiyel*, „Cartea mecanicii" (1996) şi *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, „Poveştile lui Efrâsiyâb" (1998). În *Kitab-ül Hiyel*, a cărui acţiune se petrece pe vremea sultanului Abdülaziz (1861-1876), Uzun Ihsan Efendi – Ihsan Efendi cel Lung –, descris, în termeni aproape identici cu cei folosiţi în *Atlasul continentelor începeţoşate*, ca „un bărbat înalt, cu ochii traşi spre tâmple", având în jur de 30 de ani (Anar 2007: 126), îmbracă identitatea unui înalt funcţionar al statului otoman (*kalem efendisi*), aflându-se în fruntea Biroului Mecanicii (*Hiyel Kalemi*), cu sediul în cartierul istanbulez Bayezit (Anar 2007: 26, 39-40, 45, 54-57, 107, 126, 132-133, 144). Din cartea de vizită pe care i-o oferă unuia dintre personajele cărţii, aflăm că este chiar „ministrul mecanicii" (*Hiyel Nazırı*), conducând Ministerul Mecanicii (*Hiyel Nezareti*), cu sediul pe strada Serapçı (literal, „cel ce se îndeletniceşte cu mirajele"), din cartierul Bayezit (Anar 2007: 126).

În *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, roman despre a cărui acţiune, marcată de aceeaşi atmosferă de atemporalitate pe care o degajă toate romanele lui Anar, se precizează că se petrece „nu demult, cu treizeci de ani în urmă, într-un târg din centrul Anatoliei" (Anar 2006: 7), Uzun Ihsan, „Ihsan cel Lung", este urmărit de Moarte, care se ia la întrecere în basne cu bătrânul Cezzar Dede, prelungindu-i viaţa cu câte o oră pentru fiecare basm dus la bun sfârşit[15]. Moartea, însoţită de sfătosul Cezzar Dede, îl urmăreşte pe

15. Recunoaştem fără dificultate în această formulă strategia narativă care

Ihsan cel Lung de-a lungul întregii zile, până la asfinţitul soarelui[16], ratându-l mereu în ultima clipă; în final va fi nevoită să-şi recunoască înfrângerea şi să-şi abandoneze victima; îl va cruţa, de altfel, şi pe Cezzar Dede, la intervenţia nepoţilor acestuia care vor izbuti, în urma unui rămăşag, să-i smulgă un zâmbet.

„Sosia", „dublul" (în sensul de *doppelgänger)* sau *persona* lui İhsan Oktay Anar îşi pierde urma în următoarele sale romane (*Amat* şi *Suskunlar*, „Taciturnii"), pentru a reapărea în romanul *Yedinci Gün*, „Ziua a şaptea" (2012). În acesta din urmă nu ne mai confruntăm cu Ihsan (Efendi) cel Lung, ci cu Ihsan Sait, ale cărui aventuri par chiar mai rocambolești decât cele ale predecesorilor săi; lui i se adaugă Ali Ihsan, fiul sortit unei descoperiri şi recunoaşteri târzii. „Revenirea lui Ihsan" le oferă cititorilor lui Anar, nedumeriţi şi frustraţi de „retragerea autorului" din penultimele două romane, speranţa că „jocul de-a identitatea" va continua, sub diverse forme, şi în „romanţurile" următoare[17].

Povestea visătorului Ihsan Efendi cel Lung, „care locuieşte în Galata, în vecinătatea Hanului Velarilor", urmează, am spune, principiul „visului în ramă"; visul său, conceput ca ficţiune, este, de fapt, visul „bărbatului melancolic şi dezorientat care va locui […] la Izmir, peste exact trei sute opt ani", întocmai aşa cum Bünyamin este visul lui Ihsan Efendi ce Lung, iar ienicerii „cu armurile ruginite şi scuturile sfoiegite" – visul lui Bünyamin; formula de articulare a viselor care compun romanul urmează însă nu atât „principiul matrioşcii", cât pe cel al construcţiei

---

guvernează vestite cicluri de poveşti orientale, precum *O mie şi una de nopţi* şi *Poveştile papagalului*.

16. Peregrinările îi poartă pe cei trei prin cartiere precum Selam Mahallesi, Aden Mahallesi, Meva Mahallesi, Elhalid Mahallesi, Makame Mahallesi, Naim Mahallesi, Heyevan Mahallesi, Firdevs Mahallesi (Anar 2006: 18, 37-38, 55-57, 83, 140-141, 189-191, 204-206, 222-223, 236-239), marcând o veritabilă topografie sau hartă imaginară.
17. După cum afirmă în interviul acordat lui Kürşad Oğuz în toamna anului 2012, İhsan Oktay Anar lucrează în prezent la un roman care îi va avea ca protagonişti pe Deniz Gezmiş (1947-1972, activist de stânga, definit uneori ca „un Ché Guevara al Turciei", condamnat la moarte şi executat în 1972), Talat Paşa (1874-1921, unul dintre liderii Comitetului pentru Uniune şi Progres, prim-ministru în perioada 1917-1918, asasinat la Berlin în 1921) şi Adnan Menderes (1899-1961, prim-ministru al Turciei, condamnat la moarte şi executat după lovitura de stat militară din 1960).

reticulare, care se poate reproduce la nesfârşit (aminteam ceva mai devreme de structurile fractale) şi care, dincolo de detalii, se conformează aceluiaşi traseu narativ. Graniţele realităţii şi ale ficţiunii devin labile, căci totul pare a fi, în egală măsură, realitate şi plăsmuire – de la bărbatul care gândeşte, ştiind că face acest lucru, şi care crede că există pentru simplul fapt că gândeşte, la bărbatul care-l visează şi care este, totodată, visat de el. În finalul cărţii, când ficţiunea pare că se isprăveşte odată cu visele, peste lume domneşte un întuneric profund, de sfârşit şi, deopotrivă, început de lume:

> Pretutindeni domnea întunericul. De fapt, nu erau oare toate visele, cele visate şi cele nevisate, chiar acel întuneric? (*ACI* 2009: 271)

SURSE BIBLIOGRAFICE

Anar, İhsan Oktay 2007 [[1]1995] – *Puslu Kıtalar Atlası*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Anar, İhsan Oktay 2007 [[1]1996] – *Kitab-ül Hiyel: Eski Zaman Mucitlerinin İnanılmaz Hayat Öyküleri*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Anar, İhsan Oktay 2006 [[1]1998] – *Efrâsiyâb'ın Hikâyeleri*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Anar, İhsan Oktay 2007 – *Suskunlar*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Anar, İhsan Oktay 2009 – *Atlasul continentelor înceţoşate* (traducere din limba turcă şi note: Luminiţa Munteanu), Bucureşti: Editura Leda.

Descartes, René 1950 – *Discours de la méthode* (préface et commentaire: Marcelle Barjonet), Paris: Corbeil Éditions Sociales.

Descartes, René 1999 – *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe* (traducere şi prefaţă: George I. Ghidu), Bucureşti: Editura Mondero.

Güven, Serdar 2012 – „Masalcının Yedinci Günü", *Kitap Zamanı* 80/ 2012, http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail_getNewsById.action;jsessionid=2407016145BF16C7CBCCECAA7B871F49.node1?newsId=7788 [accesat: 1.05.2013]

Jung, C. G. 1994 – „Despre arhetipurile inconştientului colectiv" [orig.: „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten"], în C. G. Jung. *În lumea arhetipurilor*, Bucureşti: Editura „Jurnalul literar".

Karlıdağ, Esra 2012 – „İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Metinlerarası İlişkiler", în *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 17, pp. 101-117.

Oğuz, Kürşad 2012 – „1995'te Kuzey Irak'ta Çelik Harekatı'ndaydım": Çok okunan ama konuşmayan yazar İhsan Oktay Anar, Kürşad Oğuz'a konuştu"

[interviu cu İhsan Oktay Anar], în *Haber Türk*, 9 sept. 2012, http://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/774884-1995te-kuzey-irakta-celik-harekatindaydim [accesat: 1.05.2013]

Özbek, Emin Erdem 2011 – „İhsan Oktay Anar'ın Romanlarında Sözlü Geleneğin Dile Yansıması", în *Karadeniz* 12, pp. 137-156.

Pektaş, Ali 2009 – „Zaman zaman mutlu bir insanım" [interviu cu Ihsan Oktay Anar], în *Kitap Zamanı* 41/2009, http://kitapzamani.zaman.com.tr/kitapzamani/newsDetail_getNewsById.action?newsId=1771&columnistId=0 [accesat: 1.05.2013]

*** *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament* (trad. Dumitru Cornilescu), Bucureşti, 1921.

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 3585/2014,
la Tipografia Editurii Universității din Bucureşti